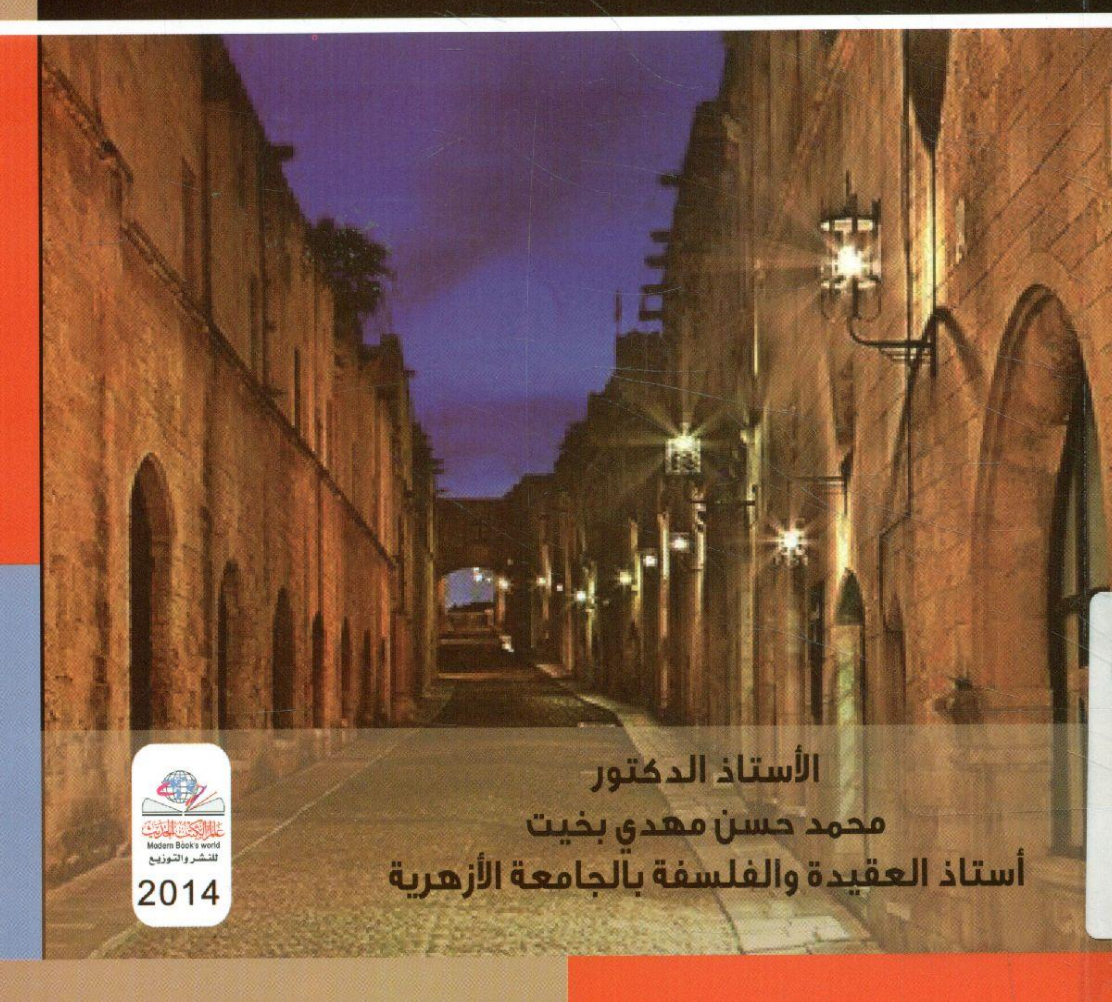
الجمهورية المثالية

في فلسفة أفلاطون ومـوقف الإسلام منها



الأستاذ الدكتور
محمد حسن مهدي بخيت
أستاذ العقيدة والفلسفة بالجامعة الأزهرية

عالم الكتب الحديث
Modern Book's world
للنشر والتوزيع
2014

الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون وموقف الإسلام منها

الأستاذ الدكتور

محمد حسن مهدي

أستاذ العقيدة والفلسفة بالجامعة الأزهرية

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

اربد- الأردن

2014

الكتاب

الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون وموقف الإسلام منها

تأليف

محمد حسن مهدي

الطبعة

الأولى، 2014

عدد الصفحات: 272

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2013/6/2245)

ISBN 978-9957-70-708-8

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (27272272- 00962)

خلوي: 0785459343

فاكس: 27269909- 00962

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com

almalktob@hotmail.com

www.almalkotob.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 5264363/ 079

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 471357 1 00961

فاكس: 475905 1 00961

فهرست الموضوعات

المقدمة:

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونلجأ إليه، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد بن عبد الله، خاتم رسله وأشرف خلقه، وعلى آله وأصحابه الغر الميامين، ورضي الله عمن تبع هداهم وسلك سبيلهم إلى يوم الدين.

"وبعـــــد"

فقد أجهد الفلاسفة ودعاة الإصلاح أنفسهم قديماً وحديثاً في تصور الدولة الفاضلة أو المجتمع الفاضل، ولكن لم يتجاوز أمرهم نطاق حلم لذيذ في نومة مسترخية. ولعل السبب في ذلك أن البناء الاجتماعي الذي تصوروه كان يعوزه من المقومات الأصلية ما يمنحه التماسك ويعطيه صلابة المناعة وصمود المقاومة، كما كان ينقصه الملائمة بين التصور والواقع، لأن الإنسان مهما بلغت به رحابة العقل واتساع المعرفة كثيرا ما يحلم ويتمنى، وبين الأحلام والمنى تتحرك النزعات البشرية شعوريا أو لا شعوريا فتميل بالتفكير أو تضغط عليه.

لذلك ظلت المجتمعات التي تصورها فلاسفة الإصلاح ودعاته مجرد أمنيات تتمرد على الانسجام مع الواقع لدى التطبيق العملي. والتطبيق العملي لكل فكرة أو نظرية هو المعيار الدقيق والحكم الذي لا يخطئ بين يدي صواب النظرية وأصالتها، أو خطئها وعدم صلاحيتها.

وللمجتمع الفاضل مظاهر لا ينبغي أن تكون موضع خلاف، وأبرز هذه المظاهر شيوع الأمن وقيام العدالة، وسيطرة نوازع الخير، والاستجابة لمعطيات التطور، وهذه المظاهر تلتقي على نقاء العلاقات الإنسانية وصفائها في تفاعلها مع الحياة والأحياء، وكل ذلك لم يتحقق في المجتمع الفاضل الذي تصوره الفلاسفة ودعاة الإصلاح وعلى رأسهم أفلاطون والفارابي لأن كلا منهما تصور مجتمعا خياليا لا وجود له في أرض الواقع.

لكن تحققت هذه المظاهر وبدأت متجسدة في المجتمع الفاضل الذي أقامه الإسلام حيث شاع الأمن، وقامت العدالة، وسيطرة نوازع الخير، وبرزت إلى الوجود أول حضارة

إنسانية في إطار العلاقات الإنسانية نقية صافية، وصار من مكرر الكلام أن تقدم الأمثلة والشواهد.

ومرد صلاحية النظام الإسلامي وأمثليته لإقامة المجتمع الفاضل هو أن ذلك النظام قد وضع قواعده خالق البشر، والبشر صنعته جل وعلا، ويستحيل في منطق العقل أن يتنافر نظام وضعه الله لمخلوقه، وطلب إليه أن يتخذه سبيلا ومنهجا. إذ كل ما في الوجود قائم على قانون العلم والحكمة كما يقول الحق تبارك وتعالى في قرآنه المجيد: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[1].

وهذا الكتاب يعالج موضوع هام في فلسفة أفلاطون، وهو موضوع المجتمع المثالي، فقد أحدث هذا الموضوع حركة فكرية واسعة النطاق وتوفر الباحثون على دراسته وبحثه، فقد أثرت أفكار أفلاطون حول مجتمعه المثالي في العالم الإسلامي، حيث عرف "الفارابي" جمهورية أفلاطون وتأثر بها في مدينته الفاضلة، كما تأثر أيضا القديس "أوغسطين" في مدينة الله، ومع عصر النهضة بعثت "جمهورية" أفلاطون، حيث كتب "توماس مور" يوتوبيا دعا فيها إلى بعض ما جاء في الجمهورية من شيوعية في الأموال، وطالب بتعميمها على جميع الطبقات، وفي العصر الحديث تأثر بها "بيكون" في أطلنتس الجديدة، و "كامبلانا" في دولة الشمس، وبهذه المبادئ الحديثة التي دعا إليها أفلاطون يمكن أن نراه حيا بأفكاره على مدى مئات السنين التي خلت على كتابة الجمهورية.

هذا وقد سميت الكتاب: "الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون وموقف الإسلام منها" ويشمل على مقدمة وخمسة فصول وخاتمة.

أما المقدمة: فقد تحدثت فيها عن أهمية هذا الموضوع، والمنهج الذي اعتزمت السير عليه.

أما الفصل الأول: فقد تحدثت فيه عن عصر أفلاطون وحياته.

أما الفصل الثاني: فقد عقدته للحديث عن الأخلاق عند أفلاطون.

---

(1) القمر آية: 49.

أما الفصل الثالث: فقد ضمنته الحديث عن نشأة المجتمع وضرورة الاجتماع عند أفلاطون.

أما الفصل الرابع: فقد تحدثت فيه عن جمهورية أفلاطون المثالية والأسس التي ترتكز عليها.

أما الفصل الخامس: فقد عقدته للحديث عن نظرية أفلاطون في القوانين الجمهورية الواقعية.

أما الخاتمة: فقد قدمت فيها خلاصة موجزة عن هذا البحث.

وبعـــــــد

فهذا ما هداني الله – سبحانه وتعالى – إليه في بحثي هذا فإن كنت قد وفقت فذلك بفضل الله تعالى وتوفيقه، وإن تكن الأخرى فعذري أنني بشر أخطئ وأصيب، والكمال لله وحده، وحسبي أنني ما ابتغيت إلا وجه الحق والصواب، وأخيرا ندعو الله تعالى أن ينفع ببحثنا هذا طلاب الحق والحقيقة، وأن يرزقنا الإخلاص فيما نكتب ونعمل إنه نعم المجيب.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب وصلى اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الكرام.

دكتور

محمد بن الحسن المهدي

جامعة الأزهر الشريف

الأربعاء

6 من رمضان **1414هـ** الموافق **16** من فبراير **1994م**

الفصل الأول

عصر أفلاطون وحياته

المبحث الأول

عصر أفلاطون

عاش أفلاطون في عصر تدهورت فيه دولة المدينة، وكان المجد الذي اكتسبته اليونان بعد انتصارها على بلاد الفرس قد ذوى قبل أن يولد بزمن بعيد، بل كانت أثينا قبل الفترة التي عاشها أفلاطون، وأثناء حياته تمر بعهد من الصراع الداخلي والخارجي لا يكاد يكون له في تاريخها نظير.

عاصر أفلاطون وهو في بلاد اليونان، مدينتان كبيرتان هما أسبرطة وأثينا كل واحدة اختارت لنفسها نظاما سياسيا مختلفا، وارتقت بفضل هذا النظام إلى أعلى درجة ومكانة، كانت أسبرطة مدينة ملكية أرستقراطية، يحكمها ملك يختاره الشعب،ويساعده في الحكم خمسة من النبلاء، هم المراقبون الخمسة الذين يختارهم الشعب أيضا، فلم يكن الملك مفروضا على الشعب، ولم يكن أفراد الشعب يشعرون بأنهم رعايا أو موالي لهذا الملك. بل على العكس، كان الشعب هو الذي يعين الملك ويختاره وشعوره بأنه يختار حاكمه كافيا لكي يحس كل فرد من أفراده بأنه حاكم لا محكوم[1].

ولا نعتقد أن اختيار المراقبين الخمسة من بين النبلاء كان يحمل في حد ذاته تفرقة طبقية بين النبلاء وغيرهم من سائر أفراد الشعب، فاختيار النبلاء من أجل التفرغ للسياسة لا غير.

وشيء آخر يؤكد عدم التميز والتفرقة بين الطبقات هو الاشتراكية التي كانت سائدة في هذا المجتمع الزراعي. فعندما يبلغ الطفل السابعة من عمره كانت تسلمه أسرته إلى الدولة، وكانوا جميعا في التعليم على قدم المساواة سواء أكان أبناء النبلاء أو غيرهم.

---

(1) انظر: الشعب والتاريخ د/ نازلي إسماعيل حسين. ط: دار المعارف المصرية 1976م، ص12.

وكان لا بد وأن ينعكس النظام الاشتراكي العسكري على طبيعة المجتمع، فكان المجتمع الأسبرطي مجتمعا محافظا من الطراز الأول، يتمسك بعاداته وتقاليده ويرفض كل فكر للتجديد[1].

فقد استقرت الأوضاع السياسية والاجتماعية في أسبرطة، فكانت الارستقراطية فيها اشتراكية عسكرية. أما أثينا فكانت ديمقراطية من نوع فريد، كان الشعب يختار أعضاء الجميعة الشعبية أو مجلس الشعب، والجمعية تقوم باختيار رئيس لها بطريق القرعة لمدة يوم واحد فقط، كان رئيس الجمعية لساعات محدودة، رئيسا يتغير مع شروق كل صباح.

"كان الشعب الأثيني كله يريد أن يشارك في الحكم، وكان الحكم الديمقراطي هو حكم الشعب لنفسه وبنفسه.. فإن الشعب كله وبلا تفرقة كان يريد أن يشارك في السلطة التشريعية الأثينيون سواسية في الحقوق والواجبات.

كان الشعب كله يشارك في شئون القضاء. يختار القضاة بالقرعة. يحاسبهم يصوغ القوانين ويناقشها.. وكان الشعب هو الرقيب على الشئون السياسية والقضائية في بلاده. كان الشعب الأثيني ديمقراطيا في دمه، يعمل حسابه لكافة حقوقه السياسية والاجتماعية لا يفرط فيها ولا يتنازل عنها.

لم تكن السياسة وقفا على أناس دون أناس، إنما كانت السياسة مفتوحة لكل ا لناس حقا وواجبا على كل مواطن "كان الإسبرطيون حكاما بالتفويض. أما الأثينيون فكانوا حكاما بالفعل[2].

وكانت أثينا في هذه الآونة في قمة الازدهار والتقدم في الحياة الثقافية، فقد مدت اليونان بالفلاسفة والعلماء وكان هذا العصر بالنسبة لها عصر تجديد وابتكار بينما كانت أسبرطة تتمسك بالتراث والتقاليد، وإن كانت متقدمة عسكريا على أثينا.

"وكانت الأحوال الاقتصادية في أثينا قد نهضت أيضا إلى حد يسمح بتجاوز حياة الرعي والزراعة البدائية التي سادت في عهد "هوميورس" ... وأصبح للتجارة والمعاملات

---

(1) انظر: فلسفة الحضارة مصر عبر العصور د/ نازلي إسماعيل، ط: القاهرة 1983م، ص61، 62، 63.

(2) انظر: الشعب والتاريخ. السابق، ص13.

التجارية دور هام في حياة المجتمع كما كانت هناك صناعة تشمل حرفا يدوية متعددة، وبالجملة فقد كانت أثينا دولة اختفت فيها مظاهر الحياة البدائية البسيطة التي كانت تتميز في عصر "هوميروس".

وقد بلغ هذا الاتجاه قمته في عصر "بركليز" فقد كان ذلك عصر خلاقا في ميادين الفنون جميعا، كالعمارة والشعر الدراما، وكذلك في ميدان الفكر والبحث العلمي والدراسات التاريخية، وقبل هؤلاء جميعا في ميدان الفكر الفلسفي. وكان النظام الديمقراطي السائد في ذلك العصر تجربة رائعة بحق، فقد كان الحكم بالتمثيل المباشر الذي يتم بالاقتراع ... وكان للمواطنين العادين الدور الرئيس فيه وكذلك في مناصب القضاء والإدارة..."[1].

كل هذا جعل "بركليز" يفخر بأنه جعل من أثينا مدرسة اليونان. فأثينا قد ذاع صيتها وارتفعت كلمتها بين المدن اليونانية الأخرى" بل كانت مدينة الفكر والمفكرين بل مدينة الثقافة والمثقفين.

ولكن هذه الفترة نفسها مع ما فيه من تقدم وسلام شهدت أيضا أوجها أخرى مظلمة لتلك الحضارة اللامعة التي بلغت أوج القوة: تلك هي أوجه الحرب المستمرة وقوتها والفساد السياسي في السلوك وفي المبادئ وانهيار التقاليد التي كانت حتى ذلك ا لوقت موضع الاحترام وسند المجتمع اليوناني.

أما الحرب فقد استمرت في الواقع طوال هذا القرن الخامس بين اليونان والفرس أو بين معسكري أثينا وأسبرطة، أو حتى في داخل حلف "ديلوس" نفسه بين أثينا وحليفتها، وهكذا شملت الحرب المدن اليونانية كلها برغبة بعضها ورغم أنف الأخريات لكن حروب الخمسين عاما الأولى كانت حروبا ضد س، وكانت من أجل القيمة الغالية على كل قلب يوناني، وهي قيمة "الحرية"[2].

---

(1) انظر: جمهورية افلاطون. ترجمة فؤاد زكريا. ط الهيئة المصرية للكتاب 1985، ص16، 17.

(2) انظر: موجز تاريخ الفلسفة اليونانية. عزت قرني. ط مكتبة سعيد رأفت جامعة عين شمس بدون تاريخ ص140.

فهذه الحرب قد استمرت من سنة 490 ق.م إلى 450 ق.م وتساقط عدد كبير من الجرحى والقتلى، وعانت المدن اليونانية كلها من قسوة الحروب، ووحشتها، اهتز لها الوجدان الإغريقي كله وكان لا بد وأن يهتز أكبر وأكبر في مدينة الوعي والفكر.

أخذت أثينا في هذه الحروب دورها القيادي تحت زعامة "بركليس" ونهضت للدفاع عن الأرض اليونانية كلها. في حين كانت أسبرطة المدينة الحربية العسكرية تدافع عن نفسها وعن حدودها، وعن جيشها. فلم تستطع أن تقاوم الفرس. فتولت أثينا مهمة تنظيم الدفاع، واستطاع بركليس أن ينتصر انتصارا تاما على الفرس.

أصبحت أثينا لهذا الانتصار سيدة المدن اليونانية كلها. وليس غريبا بعد ذلك أن يحاول "بركليس" الذي آمن بمدينته وبدورها القيادي أن يبسط نفوذها على المدن اليونانية الأخرى[1].

وعندما تمادت أثينا في غرورها، وجهت أسبرطية إليها إنذارا بالحرب ونشبت بينهما حرب طويلة مريرة، بدأت عام 431 ق.م استمرت سبعة وعشرين عاما حتى انتهت بهزيمة أثينا أمام أسبرطة، هزيمة منكرة، أثينا التي قهرت الفرس أصبحت اليوم تجر أذيال الهزيمة[2]. في هذا العصر المشحون بالصراع والحرب، بالدم واليأس عاش أفلاطون.

وبعد أن استسلمت أثينا لقوات أسبرطة كان عمر أفلاطون لا يكاد يتعدى الثالثة والعشرين، كان فتى ولا ريب أنه أدرك كل ما ينطوي عليه هذا الحديث من معان "عاناها قبل ذلك طوال أيام طفولته وشبابه وكان لهذه الكارثة تأثير كبير في تشكيل عقلية أفلاطون، وفي تحديد اتجاهاته، فقد أفقدته تلك الحرب الثقة في الديمقراطية.

"فلقد لفت انتصار أسبرطة هذا، ذهن أفلاطون إلى نظمها، فتأثر بها في كتابه "الجمهورية" إذ عمد إلى اقتباس الكثير من نظمها في الحكم. مخلفا وراء ظهرانية النظم الحرة التي ألفتها المدن اليونانية الأخيرة وفي طليعتها أثينا وقادته أفكاره تلك إلى معارضة المدرسة السوفسطائية معارضة حادة لأنها سعت إلى أن يحيا الأفراد في الدولة متمتعين بكامل السعادة

---

(1) انظر: فلسفة الحضارة. نازلي إسماعيل ص66.

(2) انظر: الشعوب والتاريخ. نازلي إسماعيل ص14.

والحرية، ووضعت أي السوفسطائية نظرية مبناها، النظم السياسية تسلب الفرد حريته وسعادته، وطالب بالعودة إلى الحياة البدائية حياة الطبيعة والانطلاق بلا حدود[1].

ثم لم يكن الانهيار العسكري للنظام الديمقراطي هو وحده السبب في تحامل أفلاطون عليه. بل أن فترة الحرب ذاتها قد شهدت صراعا داخليا بين القوى الديمقراطية والقوة الاليجاركية، أي بين الأغنياء والفقراء – وانحازت أسرة أفلاطون إلى صف الإليجاركية انحيازا واضحا، وكان من أفرادها من تزعم انقلابات داخلية أطاحت بالنظام الديمقراطي وأحلت محله حكم الثلاثين غير أن تصرفات هؤلاء الثلاثين سرعان ما جعلت مساوئ النظام الديمقراطي السابق تتوارى إلى جانب الطغيان الجديد. وعلى الرغم من أن أفلاطون ذاته قد أعرب عن خيبة أمله في الحكام الجدد، فإن ارتباطاته بهم كانت أقوى من أن تسمح له بالدفاع من جديد عن الديمقراطية أو بمهاجمة الإليجاركية من حيث هي نظام في الحكم.

وهكذا ظل هذان العنصران أعني – كراهية الديمقراطية والميل إلى الاستقراطية أو الاليجاركية ملازمين لتفكيره على الدوام، وكانا واضحين في محاورة الجمهورية[2].

بل نجد فلسفة أفلاطون المثالية قد أوضحت عن موقف معارض لفكرة الديمقراطية وعن نقد لكل ما يترتب على تطبيق النظام الديمقراطي في أثينا من نظم جديدة وتغيرات في الحياة الاجتماعية والفكرية – لما ترتب على هذا النظام من إعدام أستاذه سقراط – بل إنه قد نبذ الإليجاركية، وآثر ألا يتورط معهم في الحكم لكثرة مظالمهم[3].

ولما كان من أهم نتائج هزيمة أثينا على يد أسبرطة في نظر أفلاطون يكاد يكون إعجابه بالنظام الإسبرطي السائد في هذه الآونة والذي حاول أن يتخذه مثالا يحتذى به في مدينته المثالية على طول الخط كما سنتعرض له عند حديثنا عن الدولة الفاضلة، في نظر

---

(1) انظر: الفكر السياسي. دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية ج1، فؤاد محمد شبل. ط الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1974م. ص93.

(2) انظر: جمهورية افلاطون. فؤاد ذكريا، ص17.

(3) انظر: معجم أعلام الفكر الإنساني. ج1 إعداد نخبة من الأساتذة المصريين – تصدير د/ مدكور ط. الهيئة المصرية العامة 1984م ص623. بقلم د/ اميرة حلمي.

أفلاطون فيجدر بنا ونحن في هذه العجالة أن نلقي الضوء عليه كي يستبين لنا مدى تأثر أفلاطون بما شاهده في عصره.

ومن خلال استعراضنا لهذه النصوص ونحن بصدد الحديث عن عصر أفلاطون اتضح لنا أن أثينا كانت متفوقة على اسبرطة في الناحية الثقافية إلى حد بعيد فقد كانت معقل الفلاسفة والعلماء والمفكرين، بينما كانت تتخلف عن اسبرطة عسكريا وعلى الرغم من التخلف الثقافي الكبير الذي كانت اسبرطة تعاني منه، فقد كان يسودها نظام تربوي محكم وصارم تتولى الدولة الإشراف عليه، فكانت وظيفتها حينئذ تنظيم شئون الحرب وتربية المجاهدين.

ويعطينا "باركر" صورة عن هذا النظام فيقول "كان الطفل يؤخذ من والديه في سن السابعة، ويعهد بتعليمه إلى موظف الدولة. ولم يكن للأسرة في اسبرطة رأي في تعليم أفرادها، بل كانت الدولة هي كل شيء. وكان الشباب يوضعون في بيت تحت إشراف "رائد" ويدربون.. تدريبا، عسكريا ورياضيا عنيفا، يعدهم للحرب وكانت النساء شأنهن شأن الرجال، يخضعن- ولكن بدرجة أقل- لمقتضيات النظام الصارم: فكانت حياة الأسرة خاضعة لمطالبه، ولم يكن للبيت العائلي مكان في أسرة يحال فيها بين الزوج والزوجة وبين أية حياة زوجية مشتركة، ويترك الأبناء آباءهم بمجرد انقضاء فترة الطفولة المبكرة. كذلك فإن نظام الملكية في اسبرطة شأنه شأن الأسرة، كي يلاءم حياة النظام العسكري فقد كان المواطنون طائفة ارستقراطية، تعيش على إقطاعيات زراعية يشتغل فيها سكان خاضعون لهم على حين كان المواطنون متحررين من الأعباء الاقتصادية ومن هنا كان في استطاعتهم أن يعطوا كل وقتهم للتدريب الذي تفرضه الدولة[1]".

يفهم من هذا النص مدى تأثر أفلاطون بنظام اسبرطة وتطبيقه على مدينته المثالية في النظريات التي تعرض لها مثل الشيوعية، التربية والتعليم، حكومة الفلاسفة وإن كان هذا من وضع أفلاطون وهو لم يكن واضح في اسبرطة. ولكنه يشبه حكومة النبلاء في اسبرطة، كل ذلك سنتعرض له بالتفصيل في حينه إن شاء الله.

---

[1] انظر: جمهورية أفلاطون د. فؤاد زكريا. ص 18.

ومما يؤكد مدى تأثر أفلاطون بالنظام الاسبرطي في مدينته المثالية ما نصه:

ويظهر تأثر أفلاطون بنظام اسبرطة عندما يتناول تربية الحواس، فنجده يشترط ضرورة اتصافهم بالشجاعة ويهيأ لهم حياة أشبه بحياة الجند في المعسكرات كل ما فيها مشترك ويسمح للمرأة بأن تكون حارسة ومحاربة وأن تتلقى نفس التربية الذي تلقى على الرجال كذلك استقى أفلاطون الخطوط الرئيسية لنظام مدينته المثالية من النظم السائدة في اسبرطة... وكانت اسبرطة نموذج الارستقراطية في الحكم الذي فضله أفلاطون على سائر أنواع الحكومات[1].

ويدين الدكتور فؤاد زكريا أفلاطون في كونه قد أخذ هذا النظام الذي كان سائدا في اسبرطة، ووضعه قانونا في مجتمعه المثالي ظانا أنه كان بتشريع معين من الدولة أو أحد حكامها، مع أنه كان نظاما تلقائيا نتيجة ظروف معينة مر بها المجتمع الاسبرطي تدريجيا، ولم يكن من وضع حاكم أو فيلسوف.

يقول الدكتور فؤاد زكريا: "ولقد اعتقد أفلاطون أن نظام التربية هذا الذي كان متبعا في اسبرطة، قد فرضته الدولة أو أحد الحكام بتشريع معين وهو يضع قانونا أو تشريعا "لوكورجوس" ومن هنا أراد في مدينته الفاضلة أن يؤكد أن هذا التشريع لم يفرض في اسبرطة دفعة واحدة على الإطلاق، وإنما كان تطورا بطيئا للتراث الاسبرطي، نشأ عن الظروف الخاصة التي مرت بها هذه المدينة طوال تاريخها فلم يفرض أحد الاسبرطيين نظام الحياة المشتركة في المعسكرات، والأكل على موائد مشتركة والتعليم المشترك بين الجنسين، والانقسام الحاد بين السادة الأحرار وبين أرباب الصناعة والزراعة.

ولم يطبق أي مبدأ من هذه المبادئ في اسبرطة، بوصفه تحقيقا لمثل فلسفي أعلى، فإذا كان أفلاطون قد دعا في "الجمهورية" إلى وضع مثل هذا النظام في التربية نتيجة لتشريع تفرضه الدولة، أو تطبيقا لمبادئ فلسفية نظرية معينة وإذا كان قد قال برأيه هذا قياسا على ما كان حادثا في اسبرطة، فلا شك في أنه كان في ذلك واهما: إذ أن نظام الحياة والتربية السائد في

---

[1] أنظر: الفلسفة اليونانية. أميرة حلمي مطر. ط: دار النهضة العربية 1968م، ص223، 224 باختصار.

اسبرطة، كان نظاما تلقائيا أملته ظروف معينة مر بها المجتمع نفسه تدريجيا، ولم يصنعه لهذا المجتمع حاكم أو فيلسوف.

وأغلب الظن أن أي نظام ينطوي على تغيير أساس في حياة الناس، ويفرض بتشريع مفاجئ أو بنظرية فلسفية شاملة، لابد أن يكون مصيره الإخفاق[1].

وهذا ما حدث بالفعل لمدينة أفلاطون المثالية فقد انهارت ولم تتحقق في عالم الواقع مما جعل افلاطون يشعر بخيبة أمل ويلجأ في نهاية عمره إلى المدينة الإنسانية الذي رسم لنا صورتها في كتابه "القوانين".

هذه هي بعض سمات العصر الذي عاشه أفلاطون، أو كما يقال اليوم "تياراته" فإذا أتينا الآن إلى افلاطون وأردنا أن نلخص في عبارة واحدة حكمه على عصره فإننا لن نبعد كثيرا عن الصواب إذا قلنا أنه عنده عصر "المدعين" وذلك في كل الميادين، وعلى وجه الخصوص ميدان السياسة، فقد كان ميدان السياسة من أسهل ميادين الادعاء: فمن الذي لا يفهم "في السياسة"؟ ومن ذا الذي يرى أنه غير جدير بمناصب القيادة في السلم أو في الحرب؟ فالذي أدى إلى ذلك بلا ريب هو طبيعة التكوين السكاني للمدن اليونانية وخاصة أثينا، ففي هذه المدن كانت السلطة في يد مجتمع الشعب أو "الجمعية الشعبية" وهي كل أفراد الشعب الأحرار مجتمعين.

"في هذا العصر الذي يموج بالصراع والاضطراب وجد أفلاطون وشب فيه وجرب الحرب وشاهد كثيرا من النزاعات السياسية وعرف ما يقاسي منه الناس من أنواع الحكومات ولم يفته أن ينتفع بهذه التجارب، ويسوقها بالإيضاح في كتبه ونلمس في كتاب "الجمهورية" من الأمثلة الكثيرة التي يؤيد بها دعواه مستمدة من تجاربه المتعددة النواحي.

لقد كان مجال السياسة أمام أفلاطون فسيحا فهو من سلالة الملوك ومن عظماء الرجال، وأقاربه من أعضاء المجلس الذي تولى شئون الحكم في أثينا. ولكنه أبى أن يلج باب السياسة، وآثر أن يعيش للعلم وأن يخدم بلاده في طريق آخر. وكيف يشترك رجل مثله في

---

[1] انظر: جمهورية افلاطون، فؤاد زكريا، ص 19.

الحكم والحكام في نظره يظلمون النـاس ويـسوقون غيرهـم إلى الظلـم وهـو جالـب لخـراب العمران[1].

فكل ذلك لا شك كان له أثره على أفلاطون، فابتعد عن المجال السياسي وقـام بنقـد مجتمعه الذي يعيش فيه. وشطح به خياله إلى عالم المثل الذي ارتـضاه لنفـسه جـاعلا حاكمـه فيلسوفا يكون على يديه صلاح المجتمع، ولكن أخفق في تحقيق ذلك، كما نشاهده بعـد ذلـك عند حديثنا عن جمهوريته المثالية ورجوعه بعد إخفاقه إلى جمهورية القوانين وهـي الجمهوريـة الإنسانية وهي أقرب إلى الواقع.

وبهذا نكون قد أعطينا صورة موجزة عن عصر أفلاطون.

---

(1) انظر: تاريخ الفلسفة، تأليف الدكتور/ محمد علي مصطفى والدكتور/ أحمد عبده خير الدين ط: 1933 الرحمانية بمصر ص127.

المبحث الثاني

حياة أفلاطون

ويشتمل على النقاط الآتية:

1- نسبه
2- مولده ومسقط رأسه
3- نشأته ورحلاته
4- الأكاديمية
5- أساتذته وتلاميذه
6- وفاته
7- مكانته وأقوال العلماء فيه
8- مؤلفاته وأسلوبه فيها.

1- نسبته:

ينتمي هذا الفيلسوف إلى أسرة شريفة في النسب عريقة في المجد. يقول القفطي، قال ثاؤن: "أفلاطون بن أرسطو بن أرسطو قليس من أهل أثينا أحد أساطين الحكمة الخمسة. من يونان كبير القدر فيهم مقبول القول بليغ في مقاصده، وكانت أمه "فاديقطيوني" ابنه غلوقون وكان كلا الوالدين شريف الأباء، هذا وأمه هذه من نسل سولون الذي وضع قواميس لأهل أثينس ورد عليهم مدينة سلمينا التي انتزعها منهم أهل ميغارى"[1].

وأبوه من نسل "قدروس" الملك الأخير من ملوك أثينا. وكان اليونان يزعمون أن نسب "قدروس" و "سولون" يتصل بالآلهة، والمعجبون منهم بأفلاطون لم يكتفوا برد نسبه إلى الآلهة من جهة أبويه، بل زعموا أنه ابن الآلة "أبلوت" ومن ثم لقب بأفلاطون الإلهي، وكانوا يحتفلون بعيد ميلاده في آخر مايو (آيار) يوم الاحتفال بعيد الإلة "أيلون" وكانت النحل تأتيه وهو طفل وتطعمه عسلها، وكان اسمه أرسطوقليس على اسم جده ولكن معلمه الذي كان يعلمه الألعاب الرياضية أسماه أفلاطون لاتساع جبهته[2].

---

(1) انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء: للقفطي. ط: السعادة بمصر 1326هـ. ص14: 15.

(2) انظر: مقدمة كتاب المجموع للفارابي ط: الخانجي أولى 1907م، ص1.

ويقول القاضي صاعد: منوها بشرف نسبه ما نصه "وكان شريف النسب من بيت علم"[1].

ويقول آخر ما نصه: "وكانت عائلة أفلاطون من أنبل العائلات في أثينا على عهد بركليس وكان نسب أفلاطون يجمع المجد والسؤدد من جهتيه"[2].

وبعد استعراضنا لآراء بعض المؤرخين "لأفلاطون"[3] نستطيع أن نقول: أنه كان من أعرق الأسر الأرستقراطية في أثينا من حيث النسب والحسب كان لبعض أفرادها المقام الأول في الحزب الأرستقراطي، وشأن كبير في السياسة الأثينية ولا نجد في ذلك معارضا. بل إن أفلاطون نفسه كان يعتز بنسبه فسجله في محاوراته فهو يقول "أشكر الله أني ولدت يونانيا لا بربريا، حرا لا عبدا، رجلا لا امرأة، ولكنه علاوة على ذلك أشكره لأني ولدت في عهد سقراط"[4]. كما أننا نستطيع أن نقول إن لقبه أفلاطون وليس اسمه وأن اسمه في الأصل "أرسطوقليس".

ويقول القفطي: "ويونان يبالغون في أفلاطون ويعظمونه ويقولون كان مولده إلهيا وكان طالعة جليلا"[5].

بل إن العرب يلقبونه بأفلاطون الإلهي. بل إن لقبه بالإلهي في نظري له أسباب أكبر من ادعاء الرواة أنه كان من نسل بعضه الآلهة وهو الإله "أبلون" كما ذكرت سابقا وقبل مغادرتي لهذه القضية يجمل بن أن ألقى الضوء عليها.

---

(1) انظر: طبقات الأمم. للقاضي صاعد الأندلسي. ط: السعادة لمصر بدون تاريخ ص35.

(2) انظر: السياسي أو رجل الدولة "أفلاطون تعريب أديب منصور، ط: دار صادر بيروت 1956م ص5.

(3) يقول الدكتور غلاب: يروى لنا "كوفيليه" إن كلمة "أفلاطون" ليست اسم هذا الحكيم وإنما اسمه الحقيقي "اريستوكليس" أما كلمة "بلاتون" التي نطقها العرب "أفلاطون" فمعناها: العريض – ولما كان حكيمنا عريض الوجه مبسوط الكتفين فقد دعاه معاصره بـ "أبلاطون" الفلسفة الإغريقية ج1. ط2: الأنجلو المصرية 1950م. هامش ص186، ولكن نجد الدكتور الأهواني. يستنكر هذا القول فيقول: "وهذا الاضطراب في تحديد الصفة الجسمية يدل على أن المؤرخين ابتدعوا الرواية، مع أن اسم أفلاطون من الأسماء الشائعة في أثينا. "انظر أفلاطون". الأهواني ط3، دار المعارف ص9.

(4) انظر: جمهورية أفلاطون. ترجمة حنا خباز. ط3 المطبعة العصرية 1929م المقدمة، ص1.

(5) انظر: القفطي، ص15.

إن أفلاطون يعتبر أول من وضع قضية الألوهية في نظرية فلسفية في بلاد اليونان فهو يعتبر أول مؤله منهجي. يقول الدكتور غلاب: "مما لا شك فيه أن بحث الألوهية قد نال في فلسفة هذا الحكيم أسمى مكانة حتى دعاه المفكرون في مشارق الأرض ومغاربها عن جدارة واستحقاق بـ "أفلاطون الإلهي" وذلك لأن اسم الإله كثيرا ما يرد في كتبه محوطا بأبهى أنواع العظمة والإجلال، فتارة يسميه "المبدع" وأخرى يدعوه "أبو الكون" وثالثه يطلق عليه اسم "كتاب القداسة" ورابعة يسميه "الشمس المعنوية" أو "مليكا الأعلى" أو "الحي بين الآلهة".

وفي الحق أن أفلاطون كان أول مؤله منهجي وضع الألوهية كنظرية فلسفية في بلاد الإغريق، بل إن تاريخ البرهنة الفلسفية على وجود الإله قد بدء كما قرر الأستاذان "جانيه وسياي" – بعصر أفلاطون"[1].

2- مولده ومسقط رأسه:

أما عن سنة ولادة هذا الحكيم فلم يذكر لنا المؤرخون[2] رأيا قاطعا بسنة ولادته بل هناك خلاف حول مولده فمن قائل أنه و لد عام 427ق.م وقيل أنه ولد 428، وقيل أنه ولد عام 429 ق.م، وقيل قبل ذلك، بل أنهم اختلفوا في الشهر الذي ولد فيه فقيل في مارس وقيل في مايو وقيل في يونيو.

"وعلى كل حال فإن تحديد هذا التاريخ مرتبط في ذهنهم دائما بعدد السنوات التي يلذ لكل مؤرخ أن ينسبها إلى أفلاطون ... ولكن يمكن، أن يقال على كل حال وعلى وجه التقريب أن مولد أفلاطون كان في الثلاث أو الأربع سنوات الأولى من حرب البلوينيز"[3].

---

(1) انظر : مشكلة الألوهية: محمد غلاب. ط2، دار إحياء الكتب العربية، الحلبي 1371هـ 1951م، ص33.

(2) انظر في ذلك: أفلاطون من نوابغ الفكر الغربي، د/ الأهواني ط3 دار المعارف ص9. وأيضاً انظر الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون د. محمد غلاب ط: الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة 1962 م ص 23، وانظر: تاريخ الفلسفة اليونانية/ يوسف كرم ط41: لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1378هـ – 1958م ص62.
وانظر: الجمهورية – حنا خباز، ط3 المطبعة العصرية 1929م، ص والمقدمة.

(3) انظر: أفلاطون خلاصة الفكر الغربي د. عبد الرحمن بدوي ط4، مكتبة النهضة المصرية 1964م، ص70.

وإحقاقا للحق فمن خلال مطالعتي لكتب بعض من كتبوا عن أفلاطون تبين لي أنهم غير متفقين على رأي واحد لسنة مولده. وبناء على ذلك فلم أستطع أن أجزم بتحديد سنة ولادته إلا على وجه التقريب وهي سنة 427 ق.م. بناء على رأي أغلب الكتاب.

وكما اختلف في سنة ولادته اختلف أيضاً في البلد التي ولد فيها فمن قائل أنه ولد في أثينا وقيل أنه ولد في "إيجينا" (الجزيرة الواقعة قبالة أثينا).

ولكن الدكتور الأهواني يرجع أنه ولد في "إيجينا" حيث يقول "وكان مولده في جزيرة قريبة من شاطئ اتيكا لا تبعد كثيرا عن أثينا تسمى إيجينا حيث استقر فيها مؤقتا أبوه أرسطون"[1].

وخلاصة القول: بناء على ما تقدم يكون مولد أفلاطون في بلدة إيجينا عام 427 على وجه التقريب وليس التحديد. والله أعلم.

3- نشأته ورحلاته:

ينحدر فيلسوفنا كما قلنا من قبل من أسرة ماجدة في النبل والشرف ونشأ نشأة أرستقراطية، وتربى في أسرته تربية النبلاء، وتثقفت كأحسن ما يثقف به أبناء طبقته، وقرأ شعر اليونان، وعلى الخصوص "هوميروس" ونظم الشعر التمثيلي ثم أقبل على العلوم وأظهر ميلا خاصا للرياضيات. ثم تتلمذ "لاقراطيلوس" أحد أتباع هيرقليطس" وأطلع على كتب الفلاسفة، وكانت متداولة في الأوساط العملية[2].

بل من الراجح أيضاً أن استمع في مطلع شبابه إلى دروس بعض السوفسطائيين فكان مدينا لذلك بإتقان معرفة آرائهم والتغلغل إلى أعماقها وكان رياضيا بارعا في جميع التمرينات البدنية المعروفة في عصره، وكان لذلك التمرينات أثرها البارز في قوة جسمه ومتانة بنيته، ونمو عضله، حتى أثر عنه أول من أعلن أن "العقل السليم في الجسم السليم". وقد قلنا سابقا

---

(1) انظر: افلاطون من نوابغ الفكر الغربي د. الأهواني، ص6.

(2) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص62. سابق.

أن اسمه الحقيقي "أرسطوقليس" وأن كلمة أفلاطون" معناها عريض الكتفين، وقد أطلقت عليه لعرض كتفيه واتساع ما بين منكبيه.

هكذا كان أفلاطون في عنفوان شبابه. ولكنه لم يكن بعد قد تلقى الإلهام الذي سيضعه على رأس طريقه الطويل الذي سينتهي به إلى تحقيق مهمته الفطرية وتأدية رسالته التي انتهجها والتي سيكون التقاؤه بسقراط مطلعها ومبدأ السير فيها، "وكل ميسر لما خلق له" ومما لا شك فيه أن عبقرية أفلاطون كانت لؤلؤة كامنة في أعماق خضم مواهبه التي لا تندرج تحت حصر، وقد شاء لها القدر ألا تبرز إلى عالم النور إلا على يدي ذلك الحكيم الأول الجليل الذي لا بد للإنسانية أن تعترف بأنها مدينة له في كثير من نواحي إرشادها وهداها[1].

ومن ثم فإن مرحلة التقائه بسقراط تعد من المراحل المهمة في نشأته وتكوينه بل ظل أثرها ملازما له طوال حياته، بل نجده في أغلب محاوراته يتكلم بلسان سقراط، بل لا يستطيع غير المتخصص أن يبين آراؤه وأفكاره من آراء وأفكار أستاذه.

ثم إن اتصاله بسقراط فإن بعض المؤرخين يذكرون أنه كان في سن العشرين، إلا أن هذا الرأي قد لا يكون صحيحا كل الصحة، كما يقول الدكتور بدوي، وقد يكون من الممكن أن أفلاطون اتصل بسقراط قبل هذا العهد، خصوصا إذا كان من المحتمل جدا – إن لم يكن من المؤكد أن يكون أخوة أفلاطون قد تابعوا دروس سقراط هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن أفلاطون يذكر لنا صراحة في محاورة "ليزيس" أن أطفالا صغارا كانوا يحضرون محاورات سقراط، فليس ما يمنع إذن من أن يكون أفلاطون قد تابع سقراط قبل سن العشرين.

هنا سؤال يفرض نفسه وهو ما السبب أو الدافع الذي دفع أفلاطون إلى متابعة سقراط والأخذ منه؟.

والإجابة على هذا نقول: هناك عدة أسباب دفعت أفلاطون إلى هذا الصنيع منها:

---

(1) انظر: الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون للدكتور/ محمد غلاب ص31 سابق.

أولاً: محاولة أفلاطون أن يجد عنده تلك التربية الرفيعة التي يطلبها كل أرستقراطي وهي التربية التي تؤهل المواطن، وخصوصا الارستقراطي، لأن يكون يوما ما من أولي الأمر وقائما على شئون الدولة.

ثانياً: محاولة أفلاطون أيضا أن يجد عنده تعاليم عن الدولة أو المدينة الفاضلة التي ينشدها وماهية العدالة، لأنه كان يرى أن العدالة وتحقق العدالة هي المهمة الرئيسية بالنسبة إلى الدولة الصالحة[1].

وقصارى القول: إن أفلاطون كان ينشد من وراء تتلمذه على سقراط أن يتلقى أولا وقبل كل شيء تربية سياسية سامية وفاضلة. لما هاله ما رآه وشاهده في عصره من أنظمة الحكم الفاسدة. وثانياً: أن يتعلم منه مفهوم العدالة.

وبعد أن اتصل أفلاطون بسقراط لازمة ثمانية أعوام كاملة لم يفارقه أثناءها إلا لضرورة قاهرة، تلقى أفلاطون كغيره من التلاسيذ العلم من لدن ذلك العقل السامي، بل إن حياة سقراط في نظره كانت تحقيقا واقعياً للمثل العليا في العدالة والشجاعة على وجه الأرض.

ولما بلغ فيلسوفنا الثالثة والعشرين من عمره أراد نفر من أهله وأصدقائه، وقد اغتصبوا الحكم بمساعدة أسبرطة، أن يقلدوه أعمالا سياسية هو أهل لها فأثر فيلسوفنا الانتظار وطغى الأرستقراطيون وبغوا، وأمعنوا في خصومهم نفيا وتقتيلا، وصادروا ممتلكاتهم، ثم انقسموا على أنفسهم فملأوا المدينة فسادا، وملئوا قلبه غما، ولما هزمهم الشعب وقامت الديمقراطية، أنصف بعض الشيء، فأحس رغبة في السياسة، بغية المعاونة على تأييد العدالة وتوفير السعادة، ولكن الديمقراطية أعدمت أستاذه سقراط عام 399 ق.م فيئس أفلاطون من السياسة، وكان أفلاطون وقدت تنفيذ الحكم على سقراط مريضا كما يذكر هو، فلم يحضر نهايته ولكن عندما تلقى نبأ وفاته، تحولت أثينا في نظره إلى موضع الدمامة والفزع، وأيقن أن الحكومة العادلة لا ترجل ارتجالا إنما يجب التمهيد لها بالتربية

[1] راجع: افلاطون للدكتور. عبد الرحمن بدوي، ص72، 71. سابق.

والتعليم، فقضى حياته بعد ذلك يفكر في السياسة، ويمهد لها بالفلسفة، وإن لم تكن لـه فيهـا مشاركة عملية قط[1].

وكـان لموت سقراط رد فعل علـى نفـسية تلميـذه المخلـص أفلاطـون ممـا دفعـه إلى مغادرة أثينا، قاصدا مغيارى حيـث كان بعض إخوانـــه قـد سبقوه والتفـوا حـول "أقليـدس" أكبرهم سنا، فمكث هناك نحو ثلاث سنين. ثم توجـه إلى مـصر، وهـو يـذكرها في مواضـع كثيرة من كتبه لاسيما "الجمهورية" و "القوانين" ثم ذهـب إلى قورينا ثـم قفـل راجعـا إلى مـصر مرة أخرى، فقضى زمنا في عين شمس، واتصـل بمدرستها الكهونتيـه، وأخـذ بنـصيب مـن علم الفلك، واسـتفاد بملاحظـة الديانـة والحكـم والأخـلاق والتقاليـد، فـإن في مؤلفاتـه الشواهد على ذلك، بل إن ما اسـترعى انتباهـه وهـو في مـصر هـو عقيـدة خلـود الـنفس والإيمـان بالحيـاة الأخرى، وتلك العاطفة الدينية القوية التي تحدث عنها فيما بعد في محـاورة – طماوس – وعندما نشبـت الحـرب بـين أسـبرطة وأثينـا سـنة 395 قبـل المـيلاد اضـطر أفلاطون إلى مغادرة مصر، وأقام في بلدة أثينا أثناء الحـرب إلى سـنة 388 ق.م متـوفرا علـى الدرس، ناشرا سن المحاورات ما أثار إعجاب الأثنيين ثم ارتحل بعد انتهاء الحرب إلى اليونـان الكبرى (أي جنوبى إيطاليا) حيث التقى بأصدقائه الفيثـاغوريين، وأراد الوقـوف علـى هـذا المذهب في منبته، حيث أنه كان شغوفا به[2].

إلا أن أفلاطون لم يقم طويلا في هذه المدينة إذا جاءته في ذلك الحين دعوة من طاغية سراقوصة بمدينة صقلية "ديونيوس" الأول وكان هذا سيد صقلية بالفعل، بعـد أن قامـت فيهـا الديمقراطية بعد انتصارها على الحملة التي وجهتها إليها أثينا.

يقول الدكتور بدوي: ولسنا ندري لأي سـبب أراد هـذا الطاغيـة المـترف أن يـدعو فيلسوفنا أفلاطون. وعلى أية حال قد لبى أفلاطون هذه الدعوة. ولكن سـرعان مـا اختلـف

---

(1) راجع في ذلك الفلسفة الإغريقية. ص186، والخصوبة والخلود ص37 وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ص62، 63، وافلاطون للدكتور بدوي ص73، فهو اقتباس من كل ما تقدم.

(2) راجع – في ذلك: تاريخ الفلسفة اليونانية ص63، والخصوبة والخلود ص45، وراجع أيضا تاريخ الفكر الفلسفي ج1 للدكتور محمد علي أبو ريان ص125 ط1، دار المعارف بمصر سنة 1961م.

معه. ولم يضق "ديونيوس" بقاء أفلاطون ونحن لا نعلم علة هذا وإن كان الراجح أنه يرجع إلى أصل الصداقة القوية التي نشأت بين أفلاطون و "ديون" صهر "ديونيوس"[1] وقد يكون الفيلسوف أفصح عن بعض آرائه الإصلاحية وأنكر الفساد المتفشي في البلاط.

ومهما يكن من أمر فقد أراد هذا الطاغية إخراج أفلاطون واعتقاله وعرضه في سوق الرقيق وكاد أفلاطون أن يصبح عبدا لولا أن افتداه أحد أصدقائه المخلصين بمقدار من المال، ثم رده إلى حريته، وعاد إلى بلاده بعد أن قاسى كل هذه المحن.

وقد بدأ بهذه العودة إلى أثينا المرحلة الثالثة والأخيرة من حياته، لزم فيها أثينا لم يغادرها قط، اللهم إلا في رحلتين قصيرتين اضطر إليهما اضطراراً سنذكرها في ثنايا حديثنا عن هذه المرحلة التي كان فيها فيلسوفا ومعلما، خصص نفسه للتفكير والتعليم وانتحى مكانا هادئا بعيدا عن جلبة المدينة وضجيجها... وكان يسمى باسم أحد الأبطال القدماء وهو "أكاديمي"، فمن هذا اللفظ كان اسم مدرسة أفلاطون، وظل يدرس بها أربعين عاما كاملة، تخللهما رحلتان قصيرتان إلى صقلية حين أرسل في دعوته "ديونيسوس" الصغير الذي تقلد منصب الحكم في سراقوسة بعد موت أبيه، دعاه لكي يطبق على دولته ما كان يحلم به من نظام الدولة المثلى، و أول شرط لتلك الدولة هو أن توضع مقاليد الحكم في أيدي الفلاسفة، فهم وحدهم قادرون بحكمتهم أن يسيروا بالدولة على صراط مستقيم لا عوج فيه ولا اضطراب، ولا خير في دولة لا يكون حاكمها فيلسوفا، فأراد هذا الملك الناشئ أن يحقق لأفلاطون هذا الشرط فيأخذ عنه الفلسفة، ليضيف إلى شخصية الحاكم شخصية الفيلسوف[2].

ومع أن أفلاطون كان يشك في نجاح هذه المهمة، إلا أنه أحس بأن من واجبه أن يضع أفكاره عن القوانين السليمة والدستور الصحيح موضع التنفيذ، واستشعر الخجل من أن يصدر حكما على نفسه بأنه رجل ألفاظ فقط إذا ما فشل في الإفادة من فرصة سانحة

---

(1) راجع: افلاطون للدكتور بدوي، ص75، 76.

(2) راجع: قصة الفلسفة اليونانية. احمد أمين. ذكي نجيب. ط4، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1377هـ 1958م ص147، 148 باختصار وتصرف.

للعمل كهذه، كما أحس أن الفلسفة سوف تدان في شخصه إذا لم يحاول إثبات أنها طريق حقيقي للحياة، لكل هذا قبل أفلاطون دعوة الملك وذهب إلى صقلية في سنة 367 وكان إذا ذاك في الستين من عمره.

وكان أفلاطون نفسه طوال السنوات العشرين السابقة يدرب الناس في أكاديميته على العمل، وإذا كان الذهاب إلى الأكاديمية أمرا مستحيلاً على الملك، فلا بأس من أن تنتقل الأكاديمية إليه، والأمل عظيم في أن يؤتى هذا الانتقال ثمره. ولكن الملك لم يلبث أن ضاق ذرعا بالفيلسوف وتعاليمه وكاد يبطش به لولا أنه أسرع بالعودة إلى أثينا. ويمكن القول بوجه عام أن أفلاطون فشل في تحقيق أي نجاح واضح، فمدينة سرقسطة لم تنالها يد الإصلاح.

ومع كل ذلك فقد وعده الملك بالعودة مرة أخرى إلى سرقسطة ولبى أفلاطون أيضا الدعوة وهذه المرة أيضاً لم تكن بأحسن حالا من سابقتها، فقد سئم الملك دراسة الفلسفة وفسد ما بينه وبين أفلاطون، وهم بأن يناله بالتعذيب والأسر لولا أن أحد الفيثاغورين أنقذه من ذلك. ورجع إلى أثينا وهو في عامه السبعين.

وهكذا انتهى العمل المباشر الذي قام به أفلاطون في شئون سرقسطة، غير أنه ظل طوال السنوات العشر التالية يوجه اهتمامه إلى السياسة المضطربة للمدينة، وإن كان موقفه منها موقف المتفرج لا موقف المشترك[1].

وقصارى القول: هذا هو الدور الذي لعبه أفلاطون في السياسة الفعلية للعصر الذي عاش فيه، وللجيل الذي كان ينتمي إليه، ولم يكن هذا الدور خياليا أو غير عملي. ولو قدر له النجاح فيه لاكتسبت سرقسطة دستورا نموذجياً ولكن لم يقدر له النجاح. فهو عند ذهابه إلى صقلية كان قلبه عامرا بالآمال في إقامة مدينة أحلامه وفي تدريب ملك ليكون فيلسوفا يملك الحكمة ما يمكنه من تنظيم الشئون الإنسانية بما يستطيع العقل أن يفعل، ذلك العقل الذي يرى أفلاطون أن في مقدوره أن – يتخطى على نطاق واسع حرفية القانون الخالية من

---

(1) راجع: النظرية السياسية عند اليونان ج1 تأليف. ارنست باركر ترجمة لويس إسكندر ط1: سجل العرب 1966م ص 201، 202، 203، 204 باختصار وتصرف.

الحياة فبدأ الشوط مؤمنا بسيادة العقل وبالنظام الملكي، وبعد فشله في تحقيق ذلك في جوالته إلى صقلية، آمن بسيادة القانون، والدستور المختلط، لا على اعتبار أن ذلك أحسن ما يجود به الفكر، بل على أساس أنه أحسن وضع بعد الأول. وفي الحق أنه ما دام الحاكم المثالي لا يمكن العثور عليه، فلا بد لنا من اللجوء إلى توجيهات مكتوبة وهو القانون.

4- الأكاديمية:

عندما رجع أفلاطون من رحلته الأولى عام 387 ق.م من صقلية إلى بلدة أثينا وكان في الأربعين من عمره، وقد امتلاء رغبة وشوقا في إنشاء مدرسة تعليمية يقوم فيها برسالته الحقيقية التي فرضها على نفسه، وهي تثقيف الشباب وقيادته نحو المثل العليا في العدالة. حتى يستطيعوا بعد ذلك أن يؤدوا واجبهم نحو الدولة حين يصبحون حكاما على الوجه الصحيح الذي تصوره في دولته المثالية.

فأنشأ مدرسة على أبواب المدينة في أثينا تطل على بستان أحد الأبطال وهو "أكاديموس" فسميت مدرسة أفلاطون هذه بالأكاديمية نسبة إلى هذا البطل. وفي هذا يكون قد خالف طريقة أستاذه سقراط في التدريس، حيث كان سقراط يجول في الطرقات والأزرقة يلتمس فيها الحكمة، ويناقش في ساحة السوق وأمام الحوانيت كل من أراد مناقشته كائنا من كان. فأراد أفلاطون أن يختار مكانا معينا. منعزلاً هادئا لا يجاور إلا من جاء يسعى إليه من تلاميذه المخلصين. وهذا النهج الذي اتبعه أفلاطون يعد في نظرنا من العوامل التي ساعدت على تقدم الفلسفة على يديه، فإن مدارس الفلسفة تحتاج إلى الهدوء وليس السير في الأسواق والطرقات كما كان يفعل سقراط. بل إن فيلسوفنا قد أحسن الاختيار أيضا عندما اختار هذا المكان بالذات لبعده عن حلبة المدينة وضجيجها، وفوق هذا وذاك أن هذا المكان كان موضع تقديس من الناس.

ولم يكن أفلاطون حينما أنشأ الأكاديمية بدعا من الناس بل نجد سادتون "يقول" أنه وجدت مدارس قبل قيامها بقرون عدة، لا في اليونان وحدها بل في بابل ومصر وكريت وأينما وجدت حكومة مست الحاجة إلى تدريب كتبه يقومون بأداء أعمالها، وأينما وجدت

كنيسة بدت ضرورة تمرين كهنة وخدام ينهضون بخدمتها، ومتى وجدت دور أعمال تجارية ومصارف اقتضى الأمر تدريب من يقومون بحساباتها، إنما جدة الأكاديمية في نوع التعليم التي كانت تزود به روادها. وقد كان أفلاطون يواصل فيها التقاليد التي جرى عليها السوفسطائيون واتبعها سقراط فكان لا يعينه تعلم القراءة والكتابة وعلم الحساب، بل كان اقل عناية بتعليم الطرق التي ينتهجها رجال الأعمال، إذ كان هدفه أسمى من هذا بكثير، لقد كان يريد أن يثقف طلابه، ويزودهم بحب المعرفة والحكمة ليجعل منهم فلاسفة، بل لعله كان يقصد إلى جعلهم رجال سياسة[1].

ثم يواصل "سارتون" الحديث مبينا أن أفلاطون لم يكن مقتصر الدراسة في مدرسته على جانب دون آخر. فيقول: "أنه لم يقم بتعلم أي معرفة خاصة باستثناء المنطق والرياضيات، حتى قيل أنه كان مكتوبا على بابها لا يدخل علينا إلا من كان مهندسا ولكن كان يقوم بتعليم أصول المعرفة والتربية والأخلاق والسياسة، أن الأكاديمية ليست أنشأتها الحكومة لتسد حاجاتها الإدارية، بل كانت مدرسة عليا مستقلة عن الحكومة لتدريس الفلسفة والسياسة، وكانت في العادة غير معادية للحكومة. وفي وسعنا أن نعتبر الأكاديمية أول معهد للتعليم العالي[2].

ويقول الدكتور الأهواني: كانت هذه المدرسة أشبه بفرقة دينية لها معبد وهب لربات الفنون، ويقدم لها الأضحية في أوقات معلومة وبوجه خاص (هرمس) إله الحكمة ويعيش الأعضاء معيشة مشتركة، وعلى رأسهم أفلاطون، صاحب المدرسة. ولم يعرف عن أفلاطون أنه كان يتناول أجرا على التعليم، على خلاف "أيسقراط" وهو من أعلام السوفسطائيين، لم يكن له مصدر للرزق خلاف الأجور العالية التي يتقاضاها من الطلبة.

ثم يستدرك الأهواني فيقول ومهما يكن من شيء فلا بد لكل مؤسسة من مال تعتمد عليه في بقائها، واعتمدت الأكاديمية على هبات الأغنياء كالمال الذي دفعه ديون.

---

(1) راجع: تاريخ العلم، جورج سارتون، ترجمة لفيف من العلماء ج3، ط3 دار المعارف بمصر 1978م، ص15.

(2) تاريخ العلم: مرجع سابق، ص15.

وعلى إعانات اختيارية من الطلبة القادرين. وعلى أية حال لم تكن الأجور فادحة، إذا كانت ثمة أجور[1].

والذي نميل إليه ونرجحه أن أفلاطون كان متفقا مع أستاذه سقراط في مجانية التعليم وأنه لم يكن يتقاضى أجرا على عمله الذي يقوم به في الأكاديمية، مخالفا في ذلك مدارس السوفسطائية.

ثم إن الدراسة في الأكاديمية كان هدفها الأول والأخير هو تحصيل العلم والمعرفة وليس الغرض من الدراسة لشغل الوظائف، وفي ذلك يقول: 'سارتون' ولم يتخلف إليها الطلاب – وهم في مختلف الأعمار. كي يحصلوا على درجات أو إجازات علمية تعطيهم الحق في وظيفة فكانوا لا يجتازون امتحانا ولا ينالون عن طريقها جاها من أي نوع من الأنواع، اللهم إلا ما كانت تنطوي عليه روح الخير عند معلميهم ومدرسيهم.

كان هذا هو أحسن مظاهر الأكاديمية ولم يكن للمعلمين والتلاميذ من غرض يهدفون إليه من وراء دراساتهم، وكانوا يتصفون بالنزاهة التي يمكن أن تتوافر للعلماء وكان مثلهم الأعلى هو ذلك المثال النثياجورى – القديم القائل: 'إن التماس المعرفة هو أعظم ألوان التطهير'[2].

ثم إن الأكاديمية كانت مكانا للبحث والمحاورة، أو أن شئت فقل قاعات بحث كما هو متعارف عليه اليوم، ثم إنه كان للأستاذ طلاب يساعدونه بل نستطيع أن نقول أنهم كلهم طلبة ومنهم أفلاطون، فهو نظام من الأخوة كما يقول الأهواني، شبيه بالنظام الذي كان سائدا في مدرسة فيثاغورس. وكان بعض الطلبة يقومون بالتدريس كنظام العرفاء في الكتاتيب والمعيدين في الجامعات، وقد ظل أرسطو في الأكاديمية عشرين عاما فكان مساعدا لأفلاطون الأمين، ولولا ظروف خاصة لخلفه في رياسة الأكاديمية.

---

(1) راجع: أفلاطون، الأهواني، ص34. وانظر أيضاً: المدارس الفلسفية للدكتور الأهواني ط: الدار المصرية للتأليف والترجمة 1965م. المكتبة الثقافية 136 – ص31 وما بعدها.

(2) راجع: تاريخ العلم، ص15 مرجع سابق.

ثم إن مدرسة فيلسوفنا هذه تختلف عن مدراس السوفسطائيين بأنها كانت تعلم العلم لذاته، أما مدارس السوفسطائيين كانت تعلم العلم وسيلة لشيء آخر هو الإعداد للحياة ثم إن فيلسوفنا لم يكن هدفه الحياة فقط. بل تعليم الطالب أفضل صورة ينبغي أن تكون عليها الحياة. وقد يكون في ذلك متأثراً بأستاذه سقراط إذ أنه كان ينادي بأن العلم هو الفضيلة وأن الفضيلة هي العلم، فجمع بذلك بين المعرفة والخير، وكل ما فعله أفلاطون أنه جمع بين العلم والفضيلة[1].

وقد أمّ الأكاديمية كثير من اليونانيين من جميع البلدان، سواء بلاد اليونان نفسها أو من البلاد التي أصبحت يونانية من آسيا الصغرى، وكان التعليم فيها خليطا من النساء والرجال ونستطيع أن نقول: أن الحركة العلمية كانت شديدة، وأن دروس المعلم كان يتخللها ويعقبها مناقشات تتعارض فيها الآراء وتتمحص، فمن ثم وجد الشباب في الأكاديمية الوسيلة التي يستطيعون بها أن يصرفوا أمور الدولة في المستقبل تصريفا حسنا على أساس العدالة، لأن البرنامج الذي وضعه أفلاطون في الدراسة، ولو أن الشاب منهم اتبعه حتى النهاية، إذن لاستطاع من بعد أن يدير دفة الدولة إدارة سليمة صحيحة وقد كان أفلاطون يريد من هؤلاء الشباب أن يحققوا هذه القواعد الأساسية التي نادى بها وكان يحلم بقيام جمهورية مثالية يرأسها ملك فيلسوف[2].

وفي النهاية نقول: ومهما يكن من اهتمام أفلاطون بالدراسات العلمية، فإن الهدف النهائي في تعاليمه ومدرسته كان رغم ذلك هدفا أخلاقيا حميدا في جوهره فقد سعى مثل كل فلاسفة اليونان، إلى نشر العلم الذي يمكن استخدامه في حيز العمل وإلى تعليم الفلسفة التي تصلح أسلوبا للحياة ومصدر إلهام لها. يقول الأستاذ برنت 'إن فلسفته تهدف في المقام الأول إلى تغيير النفس البشرية من حالة إلى حالة، وتهدف في المقام الثاني إلى خدمة بني الإنسان[3].

---

(1) راجع: في عالم الفلسفة للدكتور الأهواني، ط: مكتبة النهضة المصرية ص34، 35 باختصار وتصرف.

(2) انظر: أفلاطون للدكتور، بدوي ص79 بتصرف.

(3) انظر: النظرية السياسية عند اليونان 'باركر' ص168.

رياسة الأكاديمية من بعد أفلاطون:

في الحق أن الأكاديمية لم تنتهي بوفاة أفلاطون بل ظلت أبوابها مفتوحة على مصارعيها تدرس فيها العلوم تسعمائة عام من بعده إلى أن أغلقها الإمبراطور، "جستنيان" عام 529م.

فعلى أثر وفاة أفلاطون تزعم الأكاديمية من بعده قريبة "اسبوسيبوس" ظل على رأسها من سنة 348 إلى 339 ق. م وبعد وفاته خلفه على زعامتها، "اكسينوكراتوس" وبقى رئيسا لها من سنة 339 إلى 315 ثم تولى رياستها بعد ذلك "بوليمون" من سنة 315 إلى سنة 270، و "كرانتيس" من سنة 270 إلى سنة 268. وهو التاريخ الذي انتهى بانتهائه الأكاديمية القديمة وحلت محلها الأكاديمية الحديثة التي رأسها "أركيسلاؤس" تلميذ "بوليمون" وأحدث فيها تطورا هائلا سجله تاريخ الحياة العقلية والأخلاقية بأحرف النور والخلود[1].

5- أساتذته وتلاميذه:

أولاً: أساتذته:

ونحن بصدد الحديث عن فيلسوف عظيم له قدره ومكانته في عالم الفلسفة بل وما له من أثر على العالم أجمع غربية وشرقيه بلا معارض فمع ذلك حينما أردنا أن نلقي الضوء على من تتلمذ عليهم وجدنا كتب التاريخ لم تسعفنا إلا بعدد ضئيل ممن تلقى عليهم العلم، فيذكر لنا القفطي أنه أخذ عن فيثاغورس اليوناني وشارك سقراط في الأخذ عنه[2].

ويقول ابن أبي أصيبعة محدثا عن المبشر بن فاتك في كتابه مختار الحكم ومحاسن الكلم"... إن أفلاطون قد أخذ في أول أمره في تعلم علم الشعر واللغة، فبلغ في ذلك مبلغا عظيما إلى أن حضر يوما "سقراطيس" يقصد سقراط – وهو يسلب صناعة الشعر، فأعجبه ما سمع منه، وزهد فيما كان عنده منه، ولزم سقراط وسمع منه ثم مات سقراط، فبلغه أن بمصر قوما من أصحاب "فيثاغورس" فسار إليهم حتى أخذ عنهم، وكان يميل في الحكمة قبل

---

(1) انظر: الخصوبة والخلود، د. غلاب، ص53.

(2) انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص14.

أن يصحب سقراط إلى رأي "إيراقليطوس" ولما صحب سقراط زهد في مذهب "برقليطس" وكان يتبعه في الأشياء المحسوسة، وكان يتبع فيثاغورس في الأشياء المعقولة، وكان يتبع سقراطيس في أمور التدبير ... ثم يقول وكان درسه وتعلمه على طيماوس وسقراطيس وعنهما أخذ أكثر آرائه[1].

ويذكرون أن في رحلته إلى ميغارى أنه التقى بصديقه وزميله "إقليدس" الميغارى وهو يؤسس مدرسته التي قامت على أساس يجمع بين الفلسفة السقراطية وفلسفة المدرسة الأيلية، ولا بد أن يكون أفلاطون قد درس عن صديقه فلسفة "بارمنسيدس دراسة دقيقة"[2]. ويقول رسل: "إن أفلاطون تأثر بفيثاغورس وبارمنيدس وهرقليطس – وسقراط ... الخ"[3].

وقصارى القول: أن أساتذة أفلاطون بناء على ما تقدم هم:

1- فيثاغورس 2- ايرفليطوس 3- سقراط 4- طيماوس

5- إقليدس 6- بارمنيدس 7- هرقليطس.

ولكن الذي كان له بالغ الأثر على حياة فيلسوفنا وفلسفته هو أستاذه سقراط الذي اتصل به في سن العشرين، فكان له صديقاً وتلميذاً مخلصاً أميناً، لازمة في الأعوام الثمانية الأخيرة من حياته، فكان لتعاليمه وأسلوبه في الحياة أكبر الأثر في أفلاطون، بل صار معينه الذي يستقي عنه تفكيره، بل تكاد تكون فلسفته هي فلسفة أستاذه ليس بينهم كبير اختلاف "فقد أخذ عنه الفكرة الأساسية التي سيطرت على فلسفته السياسية باستمرار، وهي "أن الفضيلة هي المعرفة". ومقتضى ذلك هو الاعتقاد من الناحية الموضوعية بأن هناك حياة طيبة لكل الأفراد والدول ويمكن أن تكون مناط الدراسة وأن تحدد بوسائل علمية منظمة وأن يعمل بذلك على تحقيقها عقلا[4].

---

(1) انظر: عيون الأنبياء ج3، أصيعة ط3: دار الثقافة بيروت 1981م ص 78، 79.

(2) انظر: قصة الفلسفة اليونانية ص146. مرجع سابق.

(3) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، برتراند رسل: ط لجنة التاليف والترجمة والنشر القاهرة 1954م ص177 ترجمة ذكي نجيب.

(4) انظر: تطور الفكر السياسي – سباين ص43، 44. مرجع سابق.

تلاميذه:

أما عن تلاميذ فيلسوفنا فهم كثيرون، ولكن سنكتفي هنا بذكر أشهرهم آخذا برواية القفطي في كتابه إخبار العلماء بأخبار الحكماء حيث قال: "وكانت نفسه في التعليم مباركة تخرج عليه جماعة علماء، اشتهروا من بعده فمنهم "اسبوسبوس" من أهل أثنيس وهو ابن أخت أفلاطون. و"افسنوقراطيس" من أهل خلقيدونا. و"أرسطو" طاليس" من أهل اسطاغيرا. و"برقلوس" من أهل نيطس. و"اسطاؤس" من بارنتوس، و"ارخوطس" من أهل طارنطيني. و"ذيون" من سوراقوسا. و"امقلاس" من أهل اصطنادس. و"أرسطوس" و"قورسقس" من أهل اسكبسيس. و"طمالاؤس" من أهل قوزيقوس. و"أواؤان" من لماقومس و"مناديلوس" من أهل أراثرس. و"أراقليدس" من أبوس. و"يثاثالس" و"قالبوس" من أثنيس. و"دمطريوس" من انفيبوليس. وغير هؤلاء كثير. وكان أفلاطون إذا حضره أصحابه للتعليم قام على رجليه وألقى عليهم الدروس من العلم وهو يمشي حول البساتين التي وقفها عليه "ديون" فيأخذون منه ما يلقيه عليهم وهم على تلك الحالة فسموا بالمشائين بسبب ذلك"[1].

هؤلاء هم أشهر تلاميذ أفلاطون كما ذكرهم القفطي سبع عشرة تلميذا، وكانت منهم رياسة الأكاديمية بعد وفاة فيلسوفنا وتتلمذ عليهم آخرون.

6- وفاته:

أما عن وفاة فيلسوفنا فيحدثنا القفطي فيقول: إن أفلاطون توفي في السنة التي و لد فيها الإسكندر وهي السنة الثالثة عشر من ملك لاوخس سنة 347 ق.م تقريبا وكان ملك مقدونية في ذلك الوقت. ومات عن إحدى وثمانين عاما، ودفن بالبساتين في "أقاذاما" وتبع جنازته كل من كان بأثينس. والذي خلفه من التركة البساتين المذكورة وخلف مملوكين وقدحا وقرطا من ذهب كان يلبسه وهو غلام، وهو لباس أشراف اليونان في ذلك الزمان،

---

[1] راجع: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص19.

أما ما صار إليه من "ديونسوس" جبار صقلية ومن غيره من الأصدقاء، فإنه أنفقه في تزويج بنات أخته وفي الإحسان إلى الأصدقاء فإنه كان من أهل الرياضة والإيثار.

ويقول القفطي: "لما قبر كتب على قبره بالرومي ما تفسيره بالعربي" ههنا موضع رجل وهو أرسطوقليس الإلهي، وقد تقدم الناس وعلاهم بالعفة والعدل، فمن كان يمدح الحكمة أكثر من كل شيء فليمدح هذا، لأن فيه أكثر الحكمة وليس في ذلك شك. ومن الجهة الأخرى أما الأرض فإنها تغطي جسد أفلاطون هذا، وأما نفسه فإنها في مرتبة من لم يمت"[1].

هذا عن وفاة فيلسوفنا ويوافق القفطي، ابن النديم في الفهرست[2].

7- مكانة أفلاطون وأقوال العلماء فيه:

إنّ لأفلاطون في الحقيقة لمكانة عظيمة في عالم الفلسفة قديمه ووسيطه وحديثه فهو أنبغ نوابغ الفكر البشري، وأول الفلاسفة وأشهر الحكماء، بل هو أول من أنشأ المدارس الفلسفية العظمى، فكانت الأكاديمية إحدى مدارس أربعة أثرت بالغ الأثر في الحضارة القديمة، والمدارس الأربعة هي: الأكاديمية، والمشائية، والرواقية، والأبيقورية، وقد ظلت الأكاديمية تؤدي دورها في مجال التعليم تسعة قرون بعد وفاة أفلاطون حتى أغلقها الإمبراطور جستنيان عام 529م وطرد فلاسفتها خارج البلاد. وقد قيل أن الفلسفة نبتت على يد أفلاطون ونمت في حياته "وما سائر الكتب الفلسفية بعد ذلك إلا شروح على مؤلفاته، وهوامش في أسفل صفحاته"[3].

ولقد أشاد العلماء بفضل هذا الفيلسوف وبيان مكانته وأثره على العالم فنجد "رسل" يقول "أفلاطون" وأرسطو هما أعمق الفلاسفة أثراً قديما ووسيطاً وحديثا وأفلاطون أعظم أثراً من أرسطو في العصور التي جاءت بعدهما ..."[4].

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص14، 19.

(2) انظر: الفهرست عن 343 لابن النديم.

(3) انظر: أفلاطون. د/ الأهواني، ص7.

(4) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية. رسل ص176.

ويقول كل من الأستاذ أحمد أمين وذكي نجيب في شأن أفلاطون ما هو نصه: "لم يشهد التاريخ فيلسوفاً قبل أفلاطون أنشأ فلسفة جامعة ونظاما شاملاً لنواح الفكر وجوانب الحقيقة، إذ كان كل من سبقه ضيق الأفق محدود النظر، إذا تناول بالبحث جانبا فاتته الجوانب الأخرى، ولذا لم تعد الفلسفة قبل أفلاطون إلا أن تكون مجموعة من آراء متناثرة ونظريات وملاحظات، لم تتسع لتشمل الكون بأسره، ثم أتى أفلاطون فأجال البصر فيما أنتج الفكر من قبله، وأخذ خير ما عند الفيثاغوريين والإيليين، وأحسن ما أنتجه هرقليطس وسقراط، وهكذا قطف أجمل أزهارهم، ثم نسقها جميعا في طاقة جميلة منسجمة، قدمها للعالم فلسفة جديدة من خلقه وإنشائه، فلم يكن حاصداً لإنتاج غيره وكفى، بل جمع شتى العناصر، وسلط عليها أشعة من ذهنه الجبار، فانصهرت كلها في مبدأ جديد أنشأه إنشاء وابتكره ابتكارا، ثم اتخذه نواة يبدأ منها السير وأساسا يقيم عليه البناء"[1].

ويقول الدكتور الأهواني منوها بمجهود أفلاطون وأثره ما نصه: "أفلاطون أول من كتب في المدينة الفاضلة، وأول من حلل النظم الاجتماعية وعرف طبائعها. والإجماع منعقد على أن الحضارة الغربية ثمرة الأفلاطونية فقد تسربت في المسيحية وصبغتها بالمثالية، وقعدت قواعدها. وتسربت الأفلاطونية إلى الحضارة الإسلامية. واتجهت في أول أمرها وجهة أفلاطونية قوية تبدو واضحة في "الكندي" و "الفارابي" صاحب الجمع بين رأيي الحكمين، والذي كتب في المدينة الفاضلة متأثراً خطى صاحب الأكاديمية"[2].

ويطالعنا "أمرس" العالم الأمريكي بعباراته الرصينة التي تبين مكانة أفلاطون وفلسفته ما نصه: "عن أفلاطون تصدر كل المسائل التي ما زال المفكرون والكتاب إلى يومنا هذا يكتبونها ويتناقشون فيها... إن كتبه هي توراة المتعلمين منذ اثنين وعشرين قرنا... أفلاطون هو الفلسفة، والفلسفة هي أفلاطون. أنه لمن مجد البشر ومن هونهم أن لا يستطيع سكسوني ولا روماني زيادة فكرة واحدة على مقرراته. لم يكن له زوجة ولا أولاد، ولكن المفكرين في كل العالم المتمدن هم وارثوه المتسمون بسماء عقله... لقد طبعت كتب أفلاطون كل مدرسة

---

(1) انظر: قصة الفلسفة اليونانية، ص143.

(2) انظر: أفلاطون، ص8.

من مدارس التعليم وكل محب من محبي الفكر، وكل كنيسة وكل شاعر. وأكثر ما يثير إعجابي "العصرية" الواضحة في روحه وأسلوبه ... الخ.

بل نراه يبالغ في وصف جمهورية أفلاطون إلى حد اللامعقول الذي لا نرتضيه بل نرفضه ولا نسلم به، وما نصه: "أحرقوا كل الكتب ففي هذا الكتاب – يعني الجمهورية – غنى عنها كلها"[1].

ويقول الدكتور أبو ريان مشيرا إلى مكانة مذهب أفلاطون ما نصه: "يحتل مذهب أفلاطون منزلة الصدارة في تاريخ الفكر الإنساني فقد كان تأثيره واضح المعالم على مختلف التيارات الفلسفية فيما تلاه من عصور..."[2].

ويقول الدكتور غلاب مشيراً إلى منزلة أفلاطون العلمية ما نصه: "إن أفلاطون كان أعلم أهل عصره كافة، وأدقهم وأعمقهم على الإطلاق"[3].

بل نرى "ول دورانت" يصف لنا ما تركه أفلاطون من آثار وما احتوت عليه الجمهورية في شتى فروع العلم، وأن أحدا لا يشك في أثر أفلاطون فيقول: "من يداخله أقل ريبة من أثر أفلاطون، انظر إلى الأكاديمية التي أنشأها. أول الجامعات في التاريخ وأطولها عمرا، انظر إلى المقام الذي أحرزه في ثقافة القرون الوسطى وما لفكره من الأثر في المباحث اللاهوتية الحديثة. وأذكر أن مائة ألف تلميذ أو أكثر من كل أنحاء العلم المتمدن. مكبون إلى اليوم على "جمهوريته ومحاوراته". والجمهورية فيها تجد مباحث ما رواء الطبيعة والآداب، وفلسفة النفس واللاهوت، والسياسة، والفن فيها نجد المبادئ التي تنشها طالبات التحرر من النساء وفيها تقع على القواعد التي يدعو إليها علماء الحياة لتحديد النسل وفيها تعالج الاشتراكية (بل الشيوعية) والارستقراطية، والديمقراطية والتحليل النفسي ... فلا عجب أن يقول "امرسن" في شأن هذا الكتاب: "أحرقوا كل الكتب ففي هذا الكتاب غنى عنها"[4].

---

(1) انظر: مقدمة جمهورية أفلاطون: ترجمة حنا خباز: ط3، المطبعة العصرية 1929م.

(2) تاريخ الفكر الفلسفي. مرجع سابق، ص120.

(3) انظر: الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون، ص16.

(4) انظر: مقدمة كتاب الجمهورية ترجمة حنا خباز، صب.

بل إن الدكتور النشار يعطينا صورة عن أثر أفلاطون على الإسلاميين فيقول: أما أفلاطون فقد عرفه الإسلاميون معرفة طيبة ووصلت آراؤه على العموم إليهم ... ومن المدارس التي تأثرت بأفلاطون مدرسة محمد بن زكريا الرازي كانت أفلاطونية، وقد تأثر الرازي بأفلاطون تأثيرا كبيرا. وقد تنبه "بينيس" إلى أن الآراء المأثورة عن أفلاطون انتشرت في العالم الإسلامي. وأن أصحاب الهيولى من الإسلاميين كانوا أفلاطونيين، علاوة على أن الكثير من الآراء الأفلاطونية وصلت إلى العالم الإسلامي وأثرت في مجموعات من المفكرين خلال الغنوصية والصائبة الحرنائية ثم أننا نستطيع أن نقول الآن وبعد أن انتشرت رسائل الكندي أنه كان أفلاطونيا في ميتافيزيقا، أكثر منه أرسططاليسيا. بل إن الكثير من آراء الفارابي وخاصة السياسة منها أفلاطونية.

غير أن هذا الأثر الأكبر لأفلاطون، فيما يرى بعض الباحثين، إنما كان في المدرسة الفلسفية الأصيلة المعبرة عن روح الإسلام، وهي مدرسة المعتزلة، بل إن أثر أفلاطون تجاوز أثر أرسطو في العالم الإسلامي، كان أثر أرسطو محصوراً في دوائر منعزلة عن الفكر الإسلامي، وهي دوائر الفلاسفة. أما الأثر الأفلاطوني، فيرى مؤيده أنه كان في دوائر المتكلمين وكان هؤلاء هم المعبرين عن الفكر الإسلامي. ثم كان لأفلاطون أعظم الأثر في مدرسة الفقهاء الظاهرين والمفكرين السلفيين من الحنابلة. فقد سرت نظرياته في الحب في كتاب الزهرة لابن داود، وكتاب طوق الحمامة لابن حزم – وسرت في كتب المدرسة السلفية من أمثال ابن تيمية، وابن القيم وغيرهما. ثم أثر أفلاطون في مدرسة الصوفية، إشراقية أو أصحاب مذهب وحدة الوجود. احتل أفلاطون الأثر الكبير في سلاسلهم. وأثرت نظرياته في الوجود وفي المثل ونظريته في الكهف أكبر تأثير في آراء الصوفية ونظرياتهم. ونحن نعلم أن أفلاطون قد صور في كتابات هؤلاء بشكل مغاير لحقيقته اليونانية، وكان أفلاطون في الحقيقة يونانيا خالصاً ووثنياً كبيرا[1].

---

(1) انظر: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ج1 للدكتور علي سامي النشار ط: ثانية دار المعارف بمصر 1977م، 1397هـ، ص165، 166، أيضا الموسوعة الفلسفية للدكتور عبد المنعم النمر الحنفي ط: دار زيدون، بيروت أولى ص55.

وخلاصة القول: بعد أن سردنا بعضا من أقوال المفكرين في فضل فيلسوف الأكاديمية ومكانته في عالم الفلسفة، اتضح لنا ما لهذا الفيلسوف من آثار طبقت آفاق العالم شرقية وغربية، باقية إلى يومنا هذا خلدت ذكراه في دنيا الناس. بما كان له من قدم راسخة في جميع المجالات العلمية، وما له من يد على كل من آتو بعده، وخاصة فلاسفة الإسلام وأخص منهم على سبيل المثال الفارابي الذي جاء مقتفياً أثره في جانبه السياسي فقد رسم مدنية فاضلة على نمط جمهورية أفلاطون المثالية وجاء فيها محتذياً حذو أستاذه أفلاطون إلا في بعض النقاط التي تخالف تعاليم الإسلام قد ترفع عنها فيلسوفنا المسلم.

حقا إن أفلاطون هو الفلسفة والفلسفة هي أفلاطون "وليس ذلك بغريب على فيلسوف قيل أن كتاباته كانت توراة المتعلمين منذ ثلاثة وعشرين قرنا، وأنه كان الرائد وجمهرة المفكرين ورثته من بعده"[1].

8- مؤلفاته وأسلوبه فيها:

في الحقيقة أن أفلاطون يعد أول فيلسوف يوناني وصلتنا كل مؤلفاته كاملة، ولعل مرجع هذا في بعض النواحي إلى الصورة الأدبية التي كتبت بها. بل وصلت إلينا كتب عدة نسبت إليه من عهد بعيد مشكوك في نسبتها إلى أفلاطون قد قطع النقد الحديث بأنها منحولة وينسب إليه الباحثون ستة وثلاثين مؤلفا[2] وليست كتبه مؤرخة ولا موضوعة وضعا تعليميا، بل كانت على صورة محاورات يتميز أسلوبها بأنه أسلوب أدبي فلسفي، وكون أفلاطون قد قام بتسجيل محاوراته يكون في هذه النقطة على عكس أستاذه سقراط، الذي كان يطلب دائما من تلاميذه بأن يعنوا بنقش المعارف في أذهانهم بدلا من حفظها في تلك الأجسام البالية، وهي الكتب. وفي نظرنا أن أفلاطون قد حالفه الصواب في هذه النقطة وهي

---

(1) انظر: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، توفيق الطويل، ص80.

(2) انظر: تاريخ المذاهب الفلسفية، سانتلانا ج2، ص521، وتاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص65، 66، 67، وانظر محاورة "فيدون" ترجمة علي سامي النشار، وعباس الشربيني ط: دار المعارف بمصر، 1965 .

تسجيل النظريات الفلسفية في الكتب، لأن الأذهان لا تخلد المذاهب والآراء كما يدعى أستاذه سقراط.

أما عن ترتيب المحاورات فرتبت بطريقتين، طريق الأقدمين وهي ترتيبها على شكل الحوار، وموضوعه، ولم تكن حسب ترتيبها الزمني، ولكن قسموها إلى تسعة أقسام أطلقوا عليها رابوعات لاشتمال كل قسم على أربعة مصنفات. وبناء على ما أورده سانتلانا[1] نكون على الترتيب الآتي:

الرابوع الأول: فيه أوطيغرون. احتجاج سقراط. قريطون. فيدون.

الرابوع الثاني: فيه اقراطيلوس. تيتاتوس. سوفسطس. بولتيقوس.

الرابوع الثالث: فيه برمانيدس. فيلابوس. سموزيون. فادوس.

الرابوع الرابع: فيه القبيادس الأول والثاني. آبارخس. انتيراستا.

الرابوع الخامس: فيه ثياجيس. خرميدس. لاخس. ليزيس.

الرابوع السادس: فيه أثوديمس. بروتاغورس. جورجياس. مينون.

الرابوع السابع: فيه اتبياس الأول والثاني. أبون. منكسينوس.

الرابوع الثامن: فيه فليطونون. والسياسة المدنية – طيماوس. قريطياس

الرابوع التاسع: فيه مينوس. النواميس. ا بينوس. الرسائل.

هذا بالإضافة إلى المحاورات المنحولة وهي ليست في الحقيقة من وضعه كما أجمع المؤرخون.

وقد أورد كل من "القفطي"[2] وابن أبي أصيبعة[3] ثبتا بمؤلفات أفلاطون ولكن الذي يؤخذ عليهم عدم فصلهم بين المنحول إلى أفلاطون والصحيح النسبة إليه.

---

(1) انظر: تاريخ المذاهب الفلسفية ج2، ص521.

(2) انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء. القفطي. ص14، 15.

(3) انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج1، ط3. دار الثقافة ببيروت لبنان 1981م. 1401 هـ ص83، 84.

أما المحدثون فقد آثروا أن يرتبوها بحسب صدورها حتى يمكن تتبع فكر الفيلسوف في تطوره، فقسموها إلى طوائف ثلاث، ثم عينوا مكانة بعضها من بعض بالقياس إلى أسلوب "القوانين" لما هو معلوم من أن هذا الكتاب هو آخر ما كتب أفلاطون فوضعوا إلى دور الشيخوخة المحاورات التي تشابهه، وفي دور الشباب المحاورات المعدومة فيها هذه المشابه، وفي دور الكهولة المحاورات التي تلتقي فيها خصائص الطائفتين" فكان لهم ترتيب راجع فقط، ولا يزال التقديم والتأخير موضع أخذ ورد"[1]. كما يقول يوسف كرم.

ونلتزم في الترتيب الحديث بالثبت الذي أورده الأستاذ يوسف كرم[2] والدكتور عبد الرحمن بدوي[3] وهو تقسيم محاورات أفلاطون إلى ثلاث مراحل.

1- مرحلة الشباب

2- مرحلة الكهولة

3- مرحلة الشيخوخة

أولاً: محاورات الشباب:

وتسمى بالسقراطية، لأن منها ما هو دفاع عن سقراط، واحتجاج على إعدامه وبيان لآرائه، ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطي. فمن الناحية الأولى نجد:

1- دفاع سقراط أمام المحكمة.

2- "أقريطون" يذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من الفرار وما كان من جواب سقراط.

3- "أوطيغرون" يصف فيها موقف سقراط من الدين.

ومن الناحية الثانية نجد:

1- "هيبياس الأصغر" وهي بحث في علاقة العلم بالعمل.

---

(1) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص65.

(2) انظر: المرجع السابق، ص65، 66، 67.

(3) انظر: أفلاطون بدوي ص95، 96، 97.

2- "القيبادس".

3- "هيبياس الأكبر" في الجمال.

4- "خرميدس" في الفضيلة.

5- "لاخس" في الشجاعة.

6- "ليسيز" في الصداقة.

7- "بروتاغوراس" في السوفسطائي. ما هو.

8- "أيون" في الشعر.

9- "غورغياس" في نقد السوفسطائيين.

10- "المقالة الأولى في الجمهورية" في العدالة.

وقد كان فيما يظن من قصد أفلاطون أن يجعل من هذه المقالة محاورة مستقلة بعنوان.

وكل هذه الكتب يدور الحوار فيها حول الفضيلة بالإجمال، أو حول فضيلة على الخصوص وهي نقدية تذكر آراء السوفسطائيين وتعارضها، وهي استقرائية تستعرض عددا من الجزئيات لتستخلص منها معنى كليا. وكثير منها لا ينتهي إلى نتيجة حاسمة، إنما ينتهي بعضها إلى الشك. فهي قريبة من عهد سقراط.

ثانياً: محاورات الكهولة:

وهي التي بدأت بإنشاء الأكاديمية، فإن الأفكار الفيثاغورية بادية فيها. وهي تنقسم إلى طائفتين: تشمل الطائفة الأولى: "منكسينوس" 2- "مينون" في الفضيلة 3- "أوقيديموس" وهي حمله على السوفسطائيين. 4- "اقراطليوس" يفحص فيها عن أهل اللغة. 5- "المادبة" وعند الإسلاميين تسمى "النادي" وهي في الحب. 6- "فيدون" يصور فيها المثل الأعلى للفيلسوف؟ وتشمل الطائفة الثانية: الباقي من "الجمهورية" (تسع مقالات) وهي ترتكز على المدينة المثلى وبحوث أخرى. والراجح أن هذه المقالات كتبت في أوقات متباعدة على بضع سنين

لأهميتها، وقد صور أفلاطون في هذا الكتاب مدينة مثالية رأى أنها هي ما ينبغي أن يكون. وقد ذكر للوصول إليها وسائل كثيرة آمن فيما بعد بتعذر تحققها فعدل عنها كما سنوضح حين نعرض نظرية أفلاطون في السياسة ولكن أهمها هو الكتاب السابع. 7- "فيدروس" وهي تمحيص لما سبق. 8- "تيتيانوس وهي في العلم. وهو في هذه الفترة مهتم اهتماما خاصا بمسائل المنطق والميتافيزيقا ومصنفاته جافة بالقياس إلى التي سبقتها.

ثالثاً: محاورات الشيخوخة:

وهي ترتبط تمام الارتباط بالمرحلة السابقة. وتمتاز أيضاً بالجفاف والجدل العميق وتشتمل على 1- "السوفسطائي" وهو يشتمل على أعاده النظر في آراء الفلاسفة السابقين ونقد تعريفاتهم للوجود 2- "السياسي" أو "المدير" أو مدبر المدينة عند الإسلاميين والفكرة الجوهرية فيه هي القصد إلى تميز الملك والساسة الحقيقيين من المهرجين الزائفين 3- "فيلايوس" وهي رد على من قال بأن اللذة هي الغاية من الأخلاق 4- "تيماوس" وهي في تكوين العالم. 5- "قريتياس" وهو يصور فيها المثل الأعلى للجماعات البشرية 6- "القوانين" وهو تشريع ديني ومدني وجنائي في اثني عشرة مقالة. وهذا الكتاب هو الوحيد الذي خلا من شخص سقراط. "وذكر ابن أبي أصيبعة كتبا منحولة هي: 1- كتاب فيما ينبغي 2- كتاب الأشياء العالية 3- كتاب المناسبات 4- كتاب التوحيد 5- كتاب في النفس والعقل والجوهر والعرض 6- كتاب الحس واللذة 7- كتاب تأديب الأحداث ووصاياهم، 8- كتاب في معاتبة النفس 9- كتاب أصول الهندسة[1]".

هذه هي محاورات أفلاطون وترتيبها في القديم والحديث فماذا عن منهجه؟.

منهجه:

إن المنهج الذي نهجه أفلاطون في كتاباته هو منهج الحوار، وهو أسلوب كان شائعا في العصر الذي وجد فيه أفلاطون، بل كان هو أسلوب أستاذه "سقراط" ولكن قد يبدو لنا

---

(1) انظر: عيون الأنباء ص84.

غريبا، وفريدا من نوعه في هذا العصر، قد تسبب في حيرة كثير من الذين يتعمقوا في البحث بل زاد مذهبه في نظرهم صعوبة وعسرا.

ولكنه يمتاز في أنه "لا يقدم الأفكار جامدة مجردة من الحياة. ولكن يعرضها وهي تعمل بواسطة الرجال مع الانحرافات التي تضيفها عليها طبائع المدافعين عنها وأهوائهم"[1].

فالمحاورة الأفلاطونية نوع خاص من أنواع الكتابة، نجد فيه فنونا ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة، هي الدراما والمناقشة والشرح المرسل، أما أنها دراما فإن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وسائر الظروف، ويعرض فيها أصنافا من الأشخاص ويصورهم أدق تصوير. ويدمجهم في حوادث تستحث اهتمام القارئ وتستبقي انتباهه إلى النهاية. والمناقشة: فهي نسيج المحاورة، هي بحث في مسألة ومحاولة لحلها بتمحيص ما يقال فيها. أما الشرح المرسل هو الخطاب الشخصي أو أسلوب الأسطورة، ويتميز أسلوبه في المناقشة باعتماده على منهج التولد السقراطي[2].

ويصف هنري توماس منهج أفلاطون هذا قائلاً: "وما هذه المحاورات إلا طريقة مثلى لإظهار الحق والتعبير عنه بلغه الجمال "وقد كتب أحد المؤرخين القدماء يقول: لو أن ذيوس نزل إلى الأرض لما استخدم غير أسلوب أفلاطون في الحديث"[3].

هذه أقوال تعلي من شأن هذا المنهج، ولكن بالنسبة لقارئ العصر الحديث قد يجد مشقة في دراسته لمحاولات أفلاطون، بخلاف الطريقة المعتادة من الكتابة وهي طريقة سرج العبارات.

أما عن الأسباب التي دعت أفلاطون إلى استخدام هذا الأسلوب وذلك المنهج فهي:

1- فقد كان أفلاطون يعتقد أن الحقيقـ[illegible] يتوصل إليها إلا بعملية تدريجية تسير خطوة خطوة، على طريق السؤال والجواب.

---

(1) انظر: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، تأليف البيوريفو ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى ط: دار المعرفة القاهرة 1958م، 1378هـ ص123.

(2) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص67 باختصار، وأيضاً تاريخ الفكر الفلسفي أبو ريان ص133.

(3) انظر: أعلام الفلسفة وكيف تفهمهم، تأليف هنري توماس، ترجمة متري أمين، ط دار النهضة العربية القاهرة 1964م، ص97.

2- وكان يؤمن بأن الذهن الذي يريد بلوغ الحقيقة يستطيع أن يستخلصها من ذاته وأن ينتقل من الحالة السلبية إلى الحالة الإيجابية إما عن طريق الاتصال بمذهب آخر يساعده على إظهار الحقيقة الكامنة في داخله، وإما عن طريق إجراء حوار داخلي مع ذاته يقوم فيها الذهن الواحد بدور السائل والمجيب معا.

3- وكان أفلاطون متأثرا بالمنهج السقراطي، الذي يعمل على توليد الحقيقة من الذهن بعد تطهيره عن طريق الحوار من آرائه الفاسدة.

4- اقتناع أفلاطون بأن المنهج الجدلي هو الذي يكشف الحقيقة، لأنه منهج حي تظهر فيه بوضوح حركة الباحثين المتحاورين وما فيهم من حياة.

5- وأخيراً فقد كان هذا المنهج خير ما يتلاءم مع ذهن مفكر فنان مثل أفلاطون، يعبر من خلال الحوار عن العمليات الذهنية والانفعالات المختلفة التي تدور في نفوس أنماط متباينة من البشر، شأنه شأن أي كاتب مسرحي أو روائي[1].

وكان للشكل الذي اختاره في كتاباته أصوله في التمثيليات الصامتة الدارجة في صقلية ولكن هو الذي ابتدع تطبيقها على الفلسفة، وهذه الطريقة تحقق للمفكر ميزة عرض الجوانب المختلفة للقضية، وتجنب الاستمرار على التعصب لوجهة نظر واحدة، فالمتحدثون العديدون ملتزمون وجهات نظر مختلفة، وتتهيأ لهم الفرصة لعرض مواقفهم بأفضل مما يتاح عندما نعرض هذه المواقف أو وجهات النظر في اللغة المجردة لضمير الغائب[2].

وعملية السؤال والجواب التي يتم من خلالها استخلاص النتائج تفوق في حيوتها أي شرح أو تفسير، ذهني تحملنا معها لو كنا مشتركين في الحديث – من فكرة إلى أخرى وتوسع من خبراتنا، كأننا في صحبة رجال يتحدثون بتركيز ووضوح كبيرين عما يكمن في أعماق أفكارهم. وقد نجح أفلاطون باستخدامه للحوار في تجنب الجدب والخشونة اللذين يتهددان الكثير من الفكر المجرد، فالخبرة التي يمدنا بها لا تفقد صلتها بالحياة أبداً.

---

(1) انظر: جمهورية أفلاطون ترجمة فؤاد زكريا ص33، وقارن أفلاطون، عبد الرحمن بدوي، ص83، 84.

(2) انظر: الأدب اليوناني القديم تأليف س.م – تاورا، ترجمة محمد علي زيد وأحمد سلامة محمد ط: دار القومية العربية ص114، وسلسلة الألف كتاب.

وبهذا نكون قد انتهينا من سرد مؤلفات أفلاطون وترتيبها بالطريقة الحديثة والقديمة، وبيان أسلوبه في كتاباته. ومما لا شك فيه أن هذا التراث الذي خلفه لنا أفلاطون يعد في حقيقة الأمر عملا فلسفياً عظيماً، فهو فلسفة بأتم معاني الكلمة، وإذا سأل أحد قائلاً ما هي الفلسفة؟ فإن أفضل إجابة هي اقرأ أفلاطون"[1].

ويقول ابن جلجل مشيراً إلى عظم فضل مؤلفاته ما نصه: "وله في التأليف كلام لم يسبقه أحد إليه ... الخ"[2].

هذا بالنسبة عن مؤلفات أفلاطون وأسلوبه الذي اتخذه في الكتابة ننتقل بعد ذلك إلى إلقاء الضوء على نظرية المثل الأفلاطونية. فإن منزلتها من فلسفة أفلاطون، منزلة القطب من الرحى، فحولها تدور فلسفته وعلى أساسها تقوم.

9- نظرية المثل[3] الافلاطونية:

تمهيد:

ترتبط نظرية المثل الأفلاطونية بنظرية المعرفة السقراطية ارتباطا وثيقا إذ تعتبر الأخيرة أساسا للأولى، لهذا يجدر بنا أن نلقي نظرة سريعة على نظرية المعرفة السقراطية التي بنى عليها أفلاطون نظريته في المثل.

"نظرية المعرفة عند سقراط تقوم على أساس الإدراك العقلي لا على الحس كما يقول السوفسطائيون الذين يعتمدون على الحس في معارفهم، ويقولون أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، الأمر الذي أدى إلى جعل الحق نسبياً يختلف باختلاف الأشخاص، وليس

---

(1) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة – ترجمة فؤاد كامل وآخرين. ط: الأنجلو المصرية 1963م ص 46.

(2) انظر: طبقات الأطباء والحكماء، تأليف أبي داود سليمان الأندلسي المعروف بابن جلجل، تحقيق فؤاد سيد، ط المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة 1955م، ص23.

(3) المثال هو: الكائن الموثن وجوده على هيئة دائمة ثابتة. أنه هو النموذج الذي على صورته الشبح الحس. أنه هو الموجود حقا وأن الموجود هو الوحدة والانسجام. ومأتى التماسك والعمومية ومن ثم فإن أفلاطون كان يتبين أثر المثال في كل موضوع تبدو فيه الوحدة والاجتماع والاتصال. وذلك لأن الحس هو تباين وتكثر وتعدد. انظر: الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون، محمد غلاب ص110، مرجع سابق.

عندهم شيء هو حق يتفق عليه الناس جميعا أو بعبارة أخرى ليس عندهم شيء هو حق في ذاته، بل الحق ما يراه الشخص حقا.

... هكذا ذهب السوفسطائيون في المعرفة، وأصبح كل من الحق والخير والفضيلة تابعا لشعور الشخص، وليست لها معاني ثابتة يتفق الناس عليها، ... لهذا نهض سقراط من عقاله، وأخذ على عاتقه أن يرد الناس إلى الحق والفضيلة وصوب سهام نقده إلى ما ذهب إليه السوفسطائيون من أن المعرفة قائمة على الإحساس وقرر في صراحة ووضوح بأن المعرفة قائمة على العقل لا على الحس، وأن لكل شيء ماهية هي الحقيقة يكشفها العقل وراء هذه المحسوسات، ويعبر عنها بالحد وأن العلم الصحيح هو ذلك الإدراك العقلي لحقيقة الشيء وقد رد "سقراط" بذلك الناس إلى حظيره الفضيلة وأقام دعائم علم الأخلاق[1].

نظرية المثل:

إن منزلة نظرية المثل الأفلاطونية من فلسفة أفلاطون، منزلة القطب من الرحى فحولها تدور فلسفته وعلى أساسها تقوم، فرأيه في الإله وفي الطبيعة وفي النفس ورأيه في الأخلاق وفي السياسة وفي الفن، كل هذه فروع مستنبطة من هذه النظرية.

انتهى سقراط كما قلنا إلى أن العلم الصحيح هو الإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل عن طريق الاستقراء، ولكنه حين قرر أن هذه الإدراكات الكلية هي المعرفة الصحيحة وقف عند هذا الحد وقرر أن هذه الصور لا وجود لها إلا في العقل وحده، ولم يعتبر أن لها وجودا معينا في الخارج، فأتى أفلاطون وخطا بعد أستاذه خطوة انتهت به إلى هذه النظرية التي هي من فلسفته كالأساس من البناء، فقد سلم مع أستاذه بصحة ما وصل إليه من أن العلم لا يقوم على المدركات الحسية التي توصلها الحواس إلى الذهن، بل هو عبارة عن المدركات العقلية التي يستخلصها العقل مما يصادفه في الحياة من جزئيات، ولكنه لم يوافق سقراط على أن هذه الصورة الذهنية ليس لها مدلول يطابقها في العالم الخارجي، بل إن لها

[1] انظر: الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية، محمد السيد نعيم، وعوض الله جاد حجازي، ص55، 56 باختصار مرجع سابق.

حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان، والإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل هي أسماء لها مسميات في الواقع، وإلا لكانت وهما باطلا من خلق الخيال.

واستدل على ذلك بأن الفكرة الصحيحة هي ما كانت مطابقة للواقع فإذا قلنا أن الشمس طالعة مثلا، فإن هذا الحكم يكون صحيحا إذا كانت الشمس طالعة في الواقع أما إذا لم تكن الشمس طالعة فإن هذا الحكم يكون باطلا، وبناء على هذا تكون الحقيقة عبارة عن مطابقة الفكرة الذهنية للشيء الخارجي، والفكرة الباطلة هي التي لا تطابق شيئا موجودا بالفعل.

وما دام أفلاطون يعتقد أن الإدراك الكلي العقلي هو الإدراك الحق والعلم الصحيح لا بد أن يكون لهذه الصور العقلية الكلية مسميات حقيقية واقعية خارجية تطابقها تمام المطابقة وإلا لما كانت علما صحيحا. مثال ذلك: أننا إذا نظرنا في أفراد الإنسان الممثلة في محمد وعلي... الخ، وجدنا كلا من الأفراد يشترك في كونه جسما ناميا، ومتحركا بإراداته، وهي ما يعتبر عنه بقولنا: "حيوان" ووجدناها تشترك أيضاً في التفكير بالقوة المعبر عنها بـ "النطق" فيصبح تعريف الإنسان حينئذ "الحيوان الناطق" وكل من الحيوان الناطق مدرك كلي عقلي منتزع من أفراد الإنسان الحسية بعد تجويده من المادة، فهو صورة عقلية كلية مجردة من المادة.

وهذه الصورة الكلية التي هي التعريف هي العلم الصحيح، وما دامت هي العلم الصحيح فلا بد أن تكون لها حقيقة خارجية مجردة عن المادة لها كيان خارجي مستقل بحيث تكون تلك الصورة مرآة لها ومنطبقة عليها، وإلا لكانت علما باطلا. هذه الحقيقة الخارجية المجردة التي تنطبق عليها الصورة العقلية الكلية هي ما يسميها أفلاطون "مثال الإنسان" ويمثل هذا التقرير يمكننا أن نصل إلى مثال الحصان، ومثال الجمل ومثال الأسد، ... الخ فلكل هؤلاء مثل: هي حقائق مستقلة لها وجود في العالم الواقعي، ومجردة عن المادة، وأن لكل شيء سواء كان حيوانا أم نباتا أم جمادا، أم صفة من الصفات، أم معنى من المعاني كالجمال والعدل، مثالا، بل إن للأشياء الوضعية كالصراير والقاذورات مثلا أيضا، أي لها حقائق خارجية مجردة عن المادة تنطبق عليها الصورة العقلية الكلية.

وأفلاطون يرى أن المثال قد صيغ على نمطه ما هو مثال له، فمثال الإنسان وهو تلك الحقيقة المجردة الكائنة في العالم المعقول، قد نظر إليه الصانع وصنع على نمطه أشخاص الإنسان المحسوسة إذن فوجود المثل سابق على وجود أفراده التي هي بالنسبة إليه كالتمثال بالنسبة إلى صاحبه. والمثل من أجل ذلك إذا وصفت بأنها موجودة كان ذلك وصفا حقيقيا، بخلاف الأفراد التي تصاغ على نمطها فإنها إذا وصفت بالوجود كان ذلك وصفا مجازيا فحسب، وعلى ذلك فالمثل الموجودة، على الحقيقة، وأما المحسوسات فما هي إلا أشباح وظلال لتلك الموجودات الحقيقية، أي أنها ظلال للمثل وأشباح لها[1].

يتضح مما سبق أن كل إدراك كلي له حقيقة خارجية هو صورة لها، وهذه الحقائق الخارجية هي ما يطلق عليها أفلاطون "المثل" فأفلاطون بناء على نظرية المثل قسم الوجود إلى قسمين: وجود حقيقي وهو المثل ومستقره في العالم المعقول الذي يدرك بالعقل المحض، فالموجودات فيه بريئة من المادة تماما. ووجود مجازي. وهو نماذج "المثل" الموجودة في العالم المحسوس عالم الأشباح.

ولكي يقرب لنا أفلاطون هذه المسألة: العلاقة بين العالم المعقول والعالم المحسوس بين الموجودات المادية ومبادئها المثالية، استعان بالأساطير لما لها من تأثيرات قوية في وجدان الناس، والأسطورة التي استعان بها هنا لتقريب نظرية المثل إلى الأذهان هي أسطورة الكهف، وخلاصتها: إن هذا العالم المعقول مثلنا معه مثل "ناس وضعوا في كهف منذ الطفولة، وأوثقوا بسلاسل ثقيلة بحيث لا يستطيعوا نهوضا ولا مشيا ولا تلفتا، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلا أمامهم مباشرة، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم. ولما كانوا لم يروا في حياتهم سوى الأشباح، فإنهم يتوهمونها أعيانا. فإذا أطلقنا أحدهم وأدرنا وجهه للنار فجأة، فإنه ينبهر ويتحسر على مقامه المظلم، ويعتقد أن العالم الحق معرفة الأشباح ثم يفوق من ذهوله وينظر إلى الأشياء في ضوء الليل الباهت أو إلى صورها المنعكسة في الماء حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع أن

---

(1) انظر: الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية ص57 وما بعدها، وقصة الفلسفة اليونانية للأستاذين: أحمد أمين، وذكي نجيب 159، وما بعدها بتصرف.

ينظر إلى الأشياء أنفسها، ثم إلى الشمس مصدر كل نور، فيدرك حينئذ أن الأشباح التي رأها على الجدار ليست هي الحقيقة كلها، بل هناك موجودات أخرى حاصلة على الموجود الحقيقي[1].

فنظرية المثل تربط المحسوس بالمعقول، فالكهف هنا هو العالم المحسوس وإدراك الأشباح هي المعرفة الحسية، والخلاص من الجمود إذاء الأشباح يتم بالجدل، والأشياء المرئية في الليل أو في الماء هي الأنواع والأجناس والأشكال، أي الأمور الدائمة في هذه الحياة الدنيا، والأشياء الحقيقية هي المثل أي نماذج هذه الأشياء، والنار ضوء الشمس والشمس مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال، وأفلاطون يرى أن الفيلسوف الحق هو الذي يستطيع التمييز بين الأشياء ومثلها، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم ويفضل الحكمة على الظن، وينشد الخير والجمال والحق بالذات[2].

وإلى هنا نستطيع أن نقول: أن أفلاطون ظل متمسكا بنظريته هذه إلى آخر حياته معتقدا أنها هي الأمور الحقيقية المعقولة الثابتة الجديرة بالاهتمام، وما المحسوسات المشاهدة لنا إلا مظاهر لها وأشباح. وقد جعل لكل شيء في عالمنا المحسوس مثالا مفارقا له في العالم المعقول، ورأى أن الصلة بين العالمين – العالم المعقول عالم المثل، والعالم المحسوس عالم الخيالات والأشباح تكون إما بالمشاركة وإما بالمحاكاة.

ولقد ترك أفلاطون العنان لخياله، بدلاً من احتكامه إلى العقل الذي كان يحترمه ويجله فبالغ في وصف هذه المثل فوصفها بصفات تكاد تقترب من صفات الباري عز وجل هذه الصفات هي:

1- أنها عناصر، معنى ذلك أن وجودها من نفسها، لم يسبب وجودها شيء خارج عنها، وأنها أساس الأشياء ولا شيء أساس لها، لا تعتمد على شيء وغيرها يعتمد عليها، وهي الأسس الأولى للعالم.

---

(1) انظر: يوسف كرم ص74 – وقارن ذلك بالجمهورية حنا خباز ص172، 173 – وفؤاد زكريا ص418، 419، 420.

(2) انظر: محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة دكتور محمد جلال شرف ط بيروت 1980م ص115.

2- أنها عامة لا خاصة، فمثال الإنسان مثلا ليس إنسانا خاصا بل هو الحقيقة العامة لكل إنسان، وكل مثال وحدة لا يتعدد، وإنما يتعدد أفراده.
3- هذه المثل ليست مادية، بل معاني مجردة، وجودها في نفسها مستقل عن كل عقل، وما في العقل – إذا صدق صورة لها.
4- وهي أبدية أزلية لا تفنى وإنما تفنى الأشخاص، فالأشياء الجميلة تفنى، أما مثال الجمال فلا، كالتعريف، فتعريف الإنسان حقيقة خالدة لا تتأثر بما يطرأ على أفراد الإنسان من تغير.
5- لا يحدها زمان ولا مكان، وإلا كانت مشخصة.
6- المثل معقولة، أعني أن في إمكان العقل إدراكها، وذلك بالبحث والاستنباط.
7- المثل هي جوهر الأشياء، لأن التعريف يشتمل على الصفات الجوهرية للشيء فإذا عرفنا الإنسان مثلا بأنه حيوان مفكر فمعنى هذا أن التفكير هو جوهر الإنسان، وأما الصفات العارضة فلا تدخل في التعريف.
8- المثل ثابتة فلا يعرف التغيير إليها سبيلا[1].

هذه هي الصفات التي أرد أفلاطون أن يميز بها المثل عن الأشياء المحسوسة تمييزاً ظاهراً، فصفات العالم المحسوس ضد هذه الصفات على طول الخط. أي أن وجودها من غيرها، وأنها خاصة، ومادية، ومتكثرة ومتعددة، وفانية، وأنها زمانية ومكانية بمعنى أنها توجد في زمان معين ومكان معين ثم أنها تتغير وليست ثابتة.

وخلاصة القول: إن أفلاطون قد وصل إلى هذه النظرية من خلال دراسته لكل المذاهب والتيارات الفلسفية السابقة ابتداء من فلسفة "بارميندس" الإيليائي إلى فلسفة سقراط. فقد رد أرسطو نظرية أفلاطون هذه إلى مصادر ثلاثة: فقد أخذ من الإيليين فكرة الوجود

(1) انظر: قصة الفلسفة اليونانية، ص163، 164، والفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية، ص63، 64.

المطلق وطبقها على المثل، وأخذ من هرقليطس فكرة التغير المطلق وطبقها على الأشياء المحسة، كما أخذ من سقراط نظرية المدركات العقلية[1].

إذن فنظرية "المثل" التي نادى بها أفلاطون، ليست من ابتكار أفلاطون الخاص بل هو متأثر فيها بمذاهب متعددة، وكل الذي قام به أفلاطون أنه جمع هذا الشتات المتفرق وصاغه في نظرية خاصة أطلق عليها "نظرية المثل" وهذه النظرية موضع نقد من لدن تلميذه أرسطو إلى يومنا هذا، فهي نظرية موغلة في الخيال، بعيدة عن المنطق، فقد خلع عليها من الصفات ما يجعلها تشارك الله عز وجل في صفاته.

ونكتفي بهذا القدر من نظرية المثل، فهي تحتاج إلى بحث خاص كي تستوفي حقها.

---

(1) انظر: قصة الفلسفة اليونانية، ص165 مرجع سابق.

الفصل الثاني

"الأخلاق عند أفلاطون"

الفصل الثاني

"الأخلاق عند أفلاطون"

تمهيد:

قبل أن أتحدث عن الأخلاق عند أفلاطون يحسن بي أن ألقي الضوء على الأخلاق لدى السوفسطائيين وأستاذه سقراط، لنرى بعد ذلك عند حديثنا عن الأخلاق عند أفلاطون ما تأثر به وأخذه منهما، وما رفضه ولم يتقبله ولماذا؟

اتخذ التفكير الأخلاقي صورته العلمية الدقيقة أول الأمر في فلسفة اليونان، وإن لم يلفت إليه أنظار المفكرين إلا بعد أن أخذ التفكير الفلسفي يتطور وينضج، ومن الحق أن يقال أن البحث الأخلاقي عند اليونان لم يكن بدءا فجائيا غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه، فإن في حكمة الشرق الضاربة في أغوار الماضي السحيق اتجاهات أخلاقية واضحة المعالم، في تراث مصر وفارس والهند والصين واليابان صور مختلفة من التفكير الأخلاقي الأصيل نبتت في ظله فلسفة الأخلاق في أعمق اتجاهاتها.

ثم إن العبارات البسيطة المتناثرة في شعر الحكمة إبان القرن السابع والسادس قبل الميلاد، كان لها أثرها الملحوظ في التفكير الخلقي الذي بدأ في آثار أفلاطون وأرسطو فيما بعد، وإن كان فلاسفة اليونان الذين سبقوا سقراط قد ركزوا اهتمامهم في موضوعات البحث الطبيعي والميتافيزيقي[1].

ولا نكون مبالغين إذا قلنا أن سقراط كان أول من اهتم اهتماما ملحوظا بدراسة السلوك الإنساني، لأن الأبحاث الطبيعية والميتافيزيقية كانت تستنفذ اهتمام أسلافه من الفلاسفة بل إن السمة البارزة لهذه المرحلة – أي مرحلة ما قبل سقراط– هي أن البحث الفلسفي كان معنيا فيها بتفسير الوجود الخارجي على وجه أخص، وأما الاهتمام بدراسة

---

(1) أنظر: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، د/ توفيق الطويل، ط5: دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة سنة 1985م ص45.

الإنسان وسلوكه فكان يشغل فيها مكانا ثانويا عارضا، حتى إذا أقبل العقد الثاني من القـرن الخامس قبل الميلاد أثار السوفسطائيون اهتمام الناس بالجـدل في مـذاهب الفلـسفة المعروفـة وزعزعة المبادئ الأخلاقية والاجتماعية وتصدى لتفنيد مغالطاتهم سقراط ومن بعده تلميـذه أفلاطون، فمن هم السوفسطائيون، وما مذهبهم الأخلاقي؟

المبحث الأول

السوفسطائيون[1] والأخلاق

إن فلسفة السوفسطائيون تعد حلقة اتصال في غاية الأهمية بالنسبة لتاريخ الفلسفة اليونانية. ذلك لأنهم قد نقلوا مشكلة البحث من عالم الطبيعة إلى عالم الأخلاق والسياسة. فكانوا أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض على نحو ما فعل معاصرهم سقراط.

كان الفلاسفة قبل السوفسطائيين يفرقون بين الحس والعقل، ويفرقون بين ما يدرك بالعقل وما يدرك بالحس، ويرون أن الحقيقة تدرك بالعقل لا بالحس وممن ذهب هذا المذهب الفلاسفة الأيليون، فقالوا أن الحق يدرك بالعقل أما الحواس فغاشة خداعه. وكان هؤلاء يقولون إن حس كل إنسان خاص به، أما العقل فقدر مشترك عام، ومن أجل هذا لا يستطيع الإنسان أن ينقل إحساسه إلى غيره، فأعمى اللون الذي لا يدرك اللون الأحمر مثلا لا يمكنك أن تنقل إحساسك باللون الأحمر إليه، ولكن يمكن أن تنقل فهمك لشيء إلى شخص آخر[2].

---

(1) السوفسطائيون: هم جماعة من المعلمين المحترفين لتدريس الفلسفة والبلاغة، وقد ظهروا في عصر سقراط في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد. ويمكننا أن نعتبرهم أول من عنى بسلوك الإنسان وأخلاقه، إذ أن من سبقوهم من فلاسفة وجهوا جل اهتمامهم إلى الطبيعة، ومن أين نشأ العالم إلى غير ذلك من الأمور التي تتعلق بالعالم المادي وتكوينه ضاربين صفحا عن مسائل السلوك الإنساني. ويقول الإمام البغدادي: هم ينسبون، إلى رجل يقال له سوفسطا، زعموا أن الأشياء لا حقيقة لها وقد انقسمت السوفسطائية ثلاثة مذاهب: الأول ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها أوهام وهم العنادية، والثاني ينكر العلم بثبوت الشيء ولا بعدم ثبوته ولا ينكر نفس الحقائق ولا يثبتها ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك وهم اللا أدريه، والثالث يزعم أن الحقائق تابعة للاعتقادات مع كونه ينكر ثبوتها وهم العندية.
واسم سوفيسطوس يدل في الأصل على المعلم في أي فرع كان من العلوم والصناعات وينوع خاص على معالم البيان، ثم لحقه التحقير في عهد سقراط وأفلاطون، لأن السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين وكانوا متجرين بالعلم.
انظر في ذلك : تلبيس أبليس للإمام البغدادي ت: لجنة من كبار العلماء ط: دار إحياء الكتب العربية فيصل الحلبي 1986م، ص40. وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص45.

(2) انظر: قصة الفلسفة اليونانية للأستاذين: أحمد أمين، وذكي نجيب، ط4: لجنة التأليف والترجمة والنشر 1958م، ص100، 101.

فجاء السوفسطائيون فأنكروا هذا وبنوا مذهبهم الأخلاقي على أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وعلتهم في ذلك هو الاختلاف في الإحساس والمشاعر من فرد إلى آخر، ورأوا أن ما يحسه كل إنسان باعتباره فردا هو الحق بالنسبة له. ورأوا أنه من المنطق أن يكون الأمر كذلك في الأخلاق، معنى ذلك هو جعل الإنسان مقياسا للخير والشر، فما يحسه الإنسان أنه خير فهو خير عنده، وإن رآه الآخرون شرا، وما يشعر أنه شر فهو شر عنده وإن رآه الآخرون خيرا.

معنى ذلك أن الإنسان عندهم هو مقياس للخير والشر والحق والباطل يؤيد ذلك ما قاله بعضهم وهو "بروتاغوارس" الإنسان مقياس الأشياء جميعا، هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد" وشرح أفلاطون هذه العبارة قائلا: "يتبين معناها بالجمع بين رأي "هرقليطس" في التغير المتصل، وقول "ديموقريطس" إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، فيخرج منها أن الأشياء هي بالنسبة إليّ على ما تبدو لي وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان[1].

معنى هذا أنه ليس هناك قواعد ثابتة متفق عليها، فليس هناك حق ولا باطل ولا خير ولا شر، بل كل ذلك في نظرهم مما تواطأ عليه الناس ليستقيم به معاشهم في حياتهم وهذا بلا ريب هدم لكل المبادئ والقيم.

وقد كان من نتيجة تقديرهم للفرد وجعله مقياسا للأشياء كلها أن جعلوا معيار الأخلاق تحقيق المنفعة الفردية، فما كان من السلوك محققا لهذه المنفعة الفردية فهو خير، وإن تعارض مع المنفعة الجماعية، أو بعبارة أخرى ما يحقق لصاحبه لذة فهو خير، وما يعود عليه بالألم فهو شر، وهذا يعني أن المعيار الأخلاقي أيضا متغير ليس بثابت، يتغير من فرد لفرد، بل يتغير بالنسبة للفرد الواحد من آن لآخر، فالشيء قد يكون خيرا بالنسبة لصاحبه وشرا بالنسبة لغيره، بل قد يكون الشيء خيرا لإنسان في وقت ما، وشرا له أيضا في وقت آخر[2].

---

(1) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص46 ، 47.

(2) انظر: الأخلاق بين الفلسفة والإسلام د/ عبد المقصود عبد الغني ط: مكتبة الزهراء 1987م، ص23.

ويعلق فضيلة أستاذنا الدكتور/ إبراهيم محمد إبراهيم- على مذهب السوفسطائيين فيقول: فلما كان الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة عندهم فقد طبقوا ذلك على الأخلاق أيضا فاعتبروا الفرد مقياس الأشياء جميعا حقها وباطلها خيرها وشرها.

لذا نرى السوفسطائيين يعلمون تلاميذهم الغلبة على الخصم بالحق أو بالباطل ويعلمون الشباب كيف يصلون إلى مآربهم بأي طريق ولو بالسلب أو النهب، عليهم أن يفعلوا ما يريدون بشرط أن يكون الشخص قادراً على ذلك، ولا يقع تحت طائلة القانون فهم يبررون الوسيلة للوصول إلى الغاية ويرون أن ذلك هو الفضيلة، فالفضيلة عندهم هي مهارة الشخص في حرفته وصنعته[1].

فهذا مذهب مرفوض لما يترتب عليه من هدم للقيم والمبادئ لجعلها نسبية متغيرة تتغير من إنسان إلى آخر حسب الظروف والأحوال.

ومن النقاط التي تناولها السوفسطائيون في الأخلاق فكرة التفرقة بين الطبيعة والقانون "أي القانون الخلقي" فقد قال بعضهم وهو "بروتاغوارس": إن القانون من صنع الضعفاء قد وضعوه للقضاء به على الأقوياء، والدولة تبعا لهذا من صنع الضعفاء، هي شر والطبيعة هي الخير، والسير على الطبيعة هو الأساس ولهذا فإن الطبيعة منافية للقانون، والطبيعة هي التي يجب أن تكون المشرع لنا، أما القانون فلا يجب أن نخضع له[2].

وبناء على ذلك فإن الخير الطبيعي يقتضي ترك العنان للطبيعة البشرية أي للميول والرغبات، وأما هؤلاء الذين يمتدحون العفة والاعتدال فإنما أقعدهم- في نظرهم- الجبن عن إشباع رغباتهم، بل يرون أن الفضائل التي تعارف عليها الناس ليست إلا رذائل مقنعة، فالذي يؤيد العدل في نظرهم ضعيف لا يقدر على بز الآخرين والذي يمجد العفة عاجز على إشباع شهواته، ولا يكون الإنسان سعيدا متى خضع لقانون، فمن حق كل فرد أن يستخدم ذكائه لإشباع شهواته، وتحقيق سعادته، ففي رأيهم أن الحياة السهلة والإفراط،

---

(1) انظر: محاضرات في الفكر الإغريقي للدكتور/ إبراهيم محمد إبراهيم 1989م بدون طبعة، ص64.

(2) انظر تاريخ الأخلاق، د/ محمد يوسف موسى، ط3: دار الكتاب العربي بمصر 1953م، 1373هـ. ص57.

والانحلال عندما تكون مواتية تؤلف الفضيلة والسعادة أما فيما عدا ذلك فإن جميع الخيالات التي تقوم على ما يتفق عليه الناس مما هو منافي للطبيعة إنما هي حماقة وعدم"[1].

وقصارى القول: فإن ما ذهب إليه السوفسطائيون يمكننا أن نلخصه في عدة نقاط:

1- الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، فالإنسان مقياس كل شيء حقا كان أو باطلا موجودا أو غير موجود.
2- الحقيقة اعتبارية نسبية غير ثابتة، فليست هناك حقائق مطلقة أو مفاهيم كلية.
3- الفضيلة هي المهارة الشخصية فكلما كان الفرد ماهرا في صنعته كان فاضلا.

ومما تقدم يتضح لنا أن هذا المذهب مذهب أناني بغيض تسيطر عليه المصلحة الفردية وتدعو كثير من أفكاره وتعاليمه إلى اهتزاز قيم كثيرة في المجتمع منها:

1- ضياع مقياس الفضيلة والرذيلة والخير والشر، فقد جعلوا الخير ما يراه الشخص خيرا والشر ما يراه الشخص شرا، لذلك أخذ الناس في تفسير الخير والشر مذاهب شتى كل يفسر على حسب هواه وميوله.
2- تعرض الدين للشك والنقد وضياع القيم الدينية لإنكارهم حقائق الأشياء.

"ومهما يقال من أنهم أخرجوا الثقافة من المدارس الفلسفية ونشروها في الجمهور وأنهم مهدوا للمنطق والأخلاق فقد كادوا يقضوا على الفلسفة لولا أن أقام الله سقراط ينتشلها من هذه الورطة المهلكة"[2].

ولكن رغم ما وقع فيه السوفسطائيون من أخطاء فإننا لا نشك في أنها أثرت تأثيرا عكسيا في الفلسفة، خاصة الأخلاق، فإن أخطائهم أوضحت ضرورة مراجعة القيم الخلقية

---

(1) انظر: محاورة جورجياس لأفلاطون ترجمة محمد حسن ظاظا، ط الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970م، ص87، 92، بتصرف واختصار.

(2) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية مرجع سابق، ص49.

السائدة والتقاليد المتوارثة إذا – أريد لها أن تؤسس على قواعد عقلية تحظى باحترام الإنسان وتقديره.

وليس من المبالغة بأن الموقف المتشدد الذي وقفه بعض السوفسطائين من حيث تغليب المصلحة الفردية في أقرب صورها على ما عداها، كان من بين العوامل التي حدت ببعض الفلاسفة اللاحقين إلى أن يبذلوا جهودا مخلصة لحو رسم الطريق السليم للملائمة بين متطلبات الفرد وخيره وصلاحه، وبين الصالح العام للمجتمع ككل. ونعتبر أن جمهورية أفلاطون كانت تهدف إلى علاج هذا الانفصال والتدابر بين الفرد والمجتمع من حيث خير وصلاح كل منهما. ويكفي أن يقال أن النقد القاسي الذي أثاره السوفسطائيون قد أثر في النهاية لدى النظم الفكرية لكل من سقراط وأفلاطون، وأرسطو[1].

وبذلك نكون قد انتهينا من الكلام عن الأخلاق عند السوفسطائيين وننتقل إلى سقراط فهو المقدمة التي لا غنى عنها كمدخل لدراسة مذهب أفلاطون.

---

(1) انظر: مدخل إلى الأخلاق، د/ محمد كمال جعفر، ط: جامعة القاهرة مكتبة دار العلوم 1980م. ص44.

المبحث الثاني

سقراط[1] والأخلاق

عن طريق تعاليم سقراط أخذت الفلسفة الخلقية تشغل في التفكير اليوناني المكان البارز الذي لم تفقده بعد ذلك أبداً، ومن أجل هذا قيل أن سقراط كان نقطة البدء الرئيسية التي صدرت عنها اتجاهات الفلسفة الخلقية اليونانية التي جاءت بعده. وكان بهذا منشئ علم الأخلاق بمعناها الصحيح[2].

لقد انطلق سقراط في فلسفته الأخلاقية من عبارته المشهورة "أعرف نفسك بنفسك" لأن الإنسان إذا عرف حقيقة نفسه وما يمتاز به عن باقي الكائنات وهو العقل أيقن أن من الواجب عليه أن يتصرف على وفقه. ومعرفة النفس عند سقراط هي أيضاً معرفة بالخير وتحقيق الفضيلة ذلك لأن من عرف نفسه عرف بالتالي ما يناسبها أي عرف الخير الخاص بها.

ولعل أبرز الفكر التي يقوم عليها بناء نظريته الأخلاقية كلها هي تطابق الفضيلة على المعرفة، ولكن بداية هذه النظرية السقراطية ترجع إلى موقفه من المعرفة هذا الموقف الذي عارض به موقف السوفسطائيين من قولهم بنسبية المعرفة والأخلاق.

رفض سقراط أن يركن إلى الحس كأداة للمعرفة، وإنما تجاوز ذلك إلى العقل لأن الحواس لا تدرك إلا الأعراض المحسوسة، أي – الظواهر، أما العقل فإنه يدرك الحقائق الثابتة المطلقة في مجال المعرفة، أي المعارف المتفق عليها بين الجميع، فلا نسبية هنا إذن في ميدان المعرفة.

---

(1) سقراط فيلسوف يوناني ولد عام 469 ق.م على أرجح الأقوال وهو أستاذ أفلاطون وله أثر بالغ عليه توفي عام 399ق.م ويكون بذلك قد عاش سبعين عاما على وجه التقريب.

(2) انظر: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، د/ توفيق الطويل، ط5: دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، 1985م، ص46.

ثم انتقل سقراط بنفس المنهج من ميدان المعرفة إلى ميدان الأخلاق فاهتدى عن طريق العقل كذلك إلى القيم الأخلاقية المطلقة والعامة التي تصدق في كل مكان وزمان ... وهو يرى أن القوانين الأخلاقية تتمشى مع طبيعة الإنسان العاقلة، ومن هنا كانت عادلة وطاعتها احترام للعقل[1].

سقراط والفضيلة:

يرى سقراط أن الفضيلة تكمن في المعرفة وأن الرذيلة تصدر عن الجهل. فالفضيلة عنده لازمة للمعرفة ونتيجة حتمية لها. معنى ذلك أنه إذا علم الإنسان الفضيلة عملها حتما، وإذا عملها كان فاضلا، وإذا لم يعملها كان جاهلا وبناء على ذلك يفسر سقراط صدور الشر عن الإنسان ويعلل ذلك بقوله ألإنسان يريد الخير دائما، ويهرب من الشر بالضرورة، فإذا عرف الخير فعله حتما وإذا عرف الشر اجتنبه، وأن الشخص لا يرتكب الشر عمدا بل يرتكبه عن جهل منه[2].

وفي رأيي أن سقراط قد أسرف في الحكم والتقدير، فكثير من الناس يكون عالما بالشر حق العلم، ومع ذلك يأتيه ولا يقف علمه به حائلا دون اقترافه له. وكثير من الناس يعلمون الخير ولا يفعلونه. فمثلا من يتعاطون السموم البيضاء ويلقون بأنفسهم إلى التهلكة عالمين بما فيها من شر وضرر يرجع إليهم، والتارك للصلاة ممن ينتسبون إلى الإسلام عالم بما في الصلاة من خير وقرب من الله ومع ذلك لم يأتها، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى العقل، فكثير ما ينهزم أمام المغريات القاهرة والمرهبات المفزعة ولو أن سقراط اشترط الإرادة لكن مصيبا حقا، لأن فعل الخير يتوقف على الإرادة أساساً، فإذا لم توجد الإرادة والعزيمة فلم توجد المعرفة. وخلاصة القول: إن معرفة الخير لا تكفي وحدها لحمل الإنسان على فعله، بل لا بد معها من إرادة خيرة وعزيمة تحمل الإنسان على أن يعمل وفق ما يعلم.

---

(1) انظر: الفكر الأخلاقي في ضوء الإسلام، د/ نجاح محمود الغنيمي، ج2، ط الفجر الجديد، القاهرة، 1982م، ص57، 58.

(2) انظر: يوسف كرم، مرجع سابق، ص53.

يؤيد ذلك ما قاله "سانتهلير": "فليس ما يقع الإنسان فيه من الإثم ناشئا عن خطأ في الموازنة بين اللذة الحاضرة وبين الآلام المستقبلة التي هي أكبر منها كما يعتقد سقراط، ولا ناشئا عن جهل بطبائع الأشياء وإنما منشؤه فساد في الخلق يحمل الإنسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما ويقيمه كليهما جميعا. فإن الشرير لا يجهل البتة ما يفعله من سوء، بل هو على الضد من ذلك يعجب بنفسه فيما هو فيه من الرذيلة، أنه يشعر تماما بخسرانه، ولكنه يسعى إلى هذا الخسران وهو آسف. إنما هزيمة عقله نفسها هي الفاعلة للخطيئة، لأنه إذا كان يجهل ما يفعل فليس بمجرم ولا بمسئول أمام الناس ولا أمام الله. وحينئذ وبهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين، فقد يعلم الإنسان ولا يعمل وقد يعمل ضد ما يعلم"[1].

والحقيقة هي أن سقراط أحسن الظن بالآخرين، وسبق إلى ذهنه أن الناس كلهم في فكرهم وسلوكهم ينحون نحوه من حيث ضبط النفس، وسيطرة عقله على نزواته وأهوائه، ومطابقة سلوكه العملي لتفكيره النظري، ولكن ذلك نظرة متفائلة مبالغ فيها تخالف الواقع تماما[2].

الفضيلة والتعليم:

لقد قرر سقراط أن الفضيلة هي العلم ولا علم بلا فضيلة وعلى الرغم من هذا فإنه يرى: أن الفضيلة لا تعلم. فالعلم الذي قال به لا يتصور تعليمه للناس بل يذهب إلى أنه مفطور في النفس، فيختلف في هذه النقطة مع نظرية السوفسطائيين في اكتساب المعرفة وخاصة "بروتاجوارس" الذي ذهب إلى أن الفضيلة ليست بعلم ولكنها مكتسبة ويمكن تعليمها للغير[3].

---

(1) انظر: مقدمة كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو ج1، ترجمة أحمد لطفي السيد ط: دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1343هـ / 1924م، ص49، 50.

(2) انظر: في ذلك فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل، ص56، انظر: أيضاً الفكر الأخلاقي للغنيمي، ص61، 62. مرجع سابق يقول سقراط في محاورة بروتاجوراس لأفلاطون أن الفضيلة ليست مكتسبة ولا يمكن تعلمها بدليل أن كبار السياسة لم يستطيعوا أن يعلموها. انظر الفلسفة عند اليونان هامش، ص159.

(3) انظر: الفلسفة عند اليونان، أميرة حلمي مطر، ط2: دار النهضة العربية، 1968م، ص159.

ولكن أرى أن سقراط لم يخالفه الصواب في هذه النقطة لأن الفضيلة من الممكن تعلمها نظريا وعمليا، يؤيد ذلك ما نشاهده في أحوال الناس من تعلم الفضيلة ولقد كانت جهود سقراط نفسه كلها موجهة لتعليم أبناء وطنه الفضيلة. فهو يقول في رسالته في الدفاع عن نفسه: "أيها الأثينيون أنا أحبكم وأمجدكم، ولكني لا بد أن أطيع الله أكثر مما أطيعكم، فلن أمسك عن اتخاذ الفلسفة وتعليمها ما دمت حيا قويا أسائل بطريقتي أنا صادفت بأسلوبي، وأهيب به قائلا: مالي أراك يا صاح تعني ما وسعتك العناية بجمع المال وصيانة الشرف، وذيوع الصيت، ولا تنشد من الحكمة والحق وتهذيب النفس إلا أقلها – سأقول ذلك لكل من أصادفه سواء كان شابا أم شيخا غريبا أم من أبناء الوطن ولكن سأخص بعنايتي أبناء وطني لأنهم إخواني، تلك كلمة الله فأعلموها"[1] إن موقف سقراط هذا خير شاهد على تناقض أرائه.

وحدة الفضيلة وتعددها:

ونتنقل إلى نقطة أخرى وهي موقف سقراط من وحدة الفضيلة أو تعددها. اختلف سقراط مع السوفسطائيين في هذه النقطة، ففي حين ذهب السوفسطائيون وبخاصة "بروتاجوراس" إلى النظر إلى الفضائل المختلفة باعتبارها متعددة انتهى سقراط إلى القول بأن الفضيلة واحدة ولكن تتعدد أسماؤها وصورها، وأنها تتلخص عنده في شيء واحد هو دائما إدراك الخير ومعرفته أين يكون، "فالشجاعة والعفة والاتزان لا تكون فضائل ما لم يصحبها تعقل للخير الذي تعود به على النفس الإنسانية"[2] وهذا هو مضمون محاورة بروتاجوراس التي كرسها أفلاطون لعرض هذه النظرية السقراطية في الفضيلة.

إلى هنا نستطيع أن نقول أن فلسفة سقراط تدور حول مركزين هما: نظرية المعرفة التي تحصر العلم في الإدراكات العقلية والمعاني الكلية دون الإدراكات الحسية والمعاني الجزئية ونظرية الأخلاق التي توحد بين الفضيلة والعلم.

---

(1) انظر: محاورة الدفاع لأفلاطون، ترجمة ذكي نجيب محمود، ط: لجنة التاليف والترجمة والنشر 1954م، ص91: 92.

(2) انظر: الفلسفة عند اليونان، ص159، مرجع سابق.

سقراط والسعادة:

رفض سقراط مذهب السوفسطائيين في السعادة وهو جعلهم اللذة غاية الأفعال، ورأى أن السعادة غاية كل فعل خلقي. ويرى أن السعادة هي سيطرة العقل على شهوات الجسد وأهوائه، والوقوف بالإنسان عند حال الاعتدال.

يؤيد ذلك ما ذهب إليه الأستاذ يوسف كرم حيث يقول: "كان السوفسطائيون يذهبون إلى أن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى .... فرد عليهم سقراط بأن الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره، والقوانين العادلة صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة الحقة وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة في قلوب البشر. فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي، وقد يحتال البعض في مخالفتها بحيث لا يناله أذى في هذه الدنيا، ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لا محالة في الحياة المقبلة[1].

معنى ذلك أن السوفسطائيين يرون أن اللذة هي الطريق الموصل إلى السعادة ما دامت الطبيعة البشرية في نظرهم لا تعدو أن تكون شهوة وهوى وبناء على ذلك فهم يرون أن الإفراط والانحلال والحياة السهلة وعدم المبالاة بالقوانين هي طريق السعادة. فرد ذلك سقراط ورأى أن السعادة في سيطرة العقل على شهوات الجسد.

والسعادة عند سقراط تقوم على الفضيلة والبعد عما يوصل إلى الشر من الأفعال والقرب من أفعال الخير. والسعادة عنده مبنية على أساس عقلي أو نفسي يشعر فيه الإنسان بالرخاء والانسجام التام بين رغباته وبين الطبيعة الحقة للإنسان. ثم إن السعادة عند سقراط ليست في المال والجمال والمجد والشرف ولكن في المعرفة الصحيحة التي تدفع الإنسان إلى الفضيلة وفي المحافظة على القيم الروحية. والخطأ في ذلك مرتب على الجهل الذي يؤدي إلى إهمال العقل كما يؤدي إلى العجز عن التمييز بين الخير والشر.

---

(1) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية: مرجع سابق، ص53.

ولو تصفحنا محاورة "جورجياس" لأفلاطون لوجدنا فيها الكثير من أقوال سقراط تدل على صحة أفكاره عن السعادة يقول سقراط: "الخير هو مرادنا من كل ما نفعل وليس اللذة"[1] ويقول في موضع آخر: "السعادة في العدل والفضيلة فعل الخير"[2].

ويقول: "العدالة تجعلنا أكثر حكمة وعدلا ... وهكذا فإن أسعد الناس إذن هو الذي تخلو نفسه من الضرر، لأن ضرر النفس هو أفدح الأضرار..."[3].

ويفرق الدكتور بدوي بين الأخلاق السوفسطائية والأخلاق السقراطية فيقول: "إن الأخلاق السقراطية وإن كانت تقول بالنفع، فهي إنما تعني بهذا النفع السعادة التي تعود على المجموع بينما الأخلاق السوفسطائية، لا تقصد من وراء هذا النفع إلا أن يسيطر الإنسان على الآخرين. فالغاية إذن بالنسبة لسقراط هي سعادة المجموع بينما هي بالنسبة للسوفسطائيين سعادة الفرد على حساب المجموع[4].

فكرة القانون والطبيعة عند سقراط:

إن فكرة القانون والطبيعة التي أثارها السوفسطائيون قد وضعها سقراط موضع التقديس والاحترام، بل ليس هناك فكرة فلسفية كان لها تأثير في حياة سقراط قدر ما كان لفكرة القانون ومفهومه عنده.

"فقد ذهب بروتاجوراس السوفسطائي إلى القول بأن القوانين الوضعية ترجع في أصلها إلى الاتفاق الإنساني، ومن ثم فهي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان نجد سقراط يرى أن القوانين سواء كانت قوانين مكتوبة وضعها البشر لتحقيق السلام والسعادة في المدينة أو كانت قوانين غير مكتوبة مستمدة من إرادة الآلهة فهي حقائق ثابتة متوارثة ينبغي المحافظة عليها من أي تغيير أو تبديل. فالقانون عنده رمز للعقل ينبغي أن يسود وينظم الفوضى،

---

(1) انظر: محاورة جورجياس لأفلاطون، مرجع سابق، ص12 وما بعدها.

(2) المرجع السابق، ص78 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص81 بتصرف.

(4) انظر: أفلاطون، للدكتور عبد الرحمن بدوي ط4، مكتبة النهضة المصرية، 1964م، ص47.

وطاعته واجبة ولا يجوز للحكيم أن يخالف قوانين المدينة المكتوبة لأن الثورة عليها إنما تعني تحطيم كيان المدينة وانهيار قيمها المتوارثة[1].

وإلى هنا نكتفي بما أوردناه من مذهب سقراط في الأخلاق وقد بان لنا أنه قد جعل أساس الأخلاق عنده أساساً عقلياً، ثم إن نظرته كانت متفائلة تقوم على إمكان إصلاح البشر بشرط الاهتمام بتعليمهم العقلي فالإرادة البشرية في مبدئها ليست شريرة ولا شك أن سقراط كان يعتقد أن الإنسان خير.

هذا هو مذهب سقراط في الأخلاق، وقد كان له تأثير كبير في الفكر الإنساني الفلسفي منذ ظهوره حتى اليوم، وأثار جدلا كثيرا، ما بين المعجبين بمثاليته، وما بين المعارضين لهذه المثالية ذاتها التي تبعد عن الواقع المشاهد في حياة الإنسان اليومية.

---

(1) انظر: الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص160.

المبحث الثالث

الأخلاق الأفلاطونية

لا نكون مبالغين إذا قلنا أن مذهب أفلاطون الأخلاقي هو امتداد لمذهب أستاذه سقراط، فهو مدين لأستاذه بالأساس الأول – لمذهبه وبخاصة الأخلاق، يؤيد ذلك ما قاله "سانتهلير" في معرض حديثه عن الأخلاق لدى سقراط وأفلاطون حيث قال: "قد يجوز أن يكون التلميذ قد تحول عن مذهب أستاذه فيما وراء الطبيعة والمنطق والسياسة" أما في علم الأخلاق فإن سقراط وأفلاطون ليسا إلا واحداً. وقد يصعب على النظر الثاقب، أن يميز آراء أحدهما من آراء الآخر[1].

ولا عجب في ذلك فقد تلقى أفلاطون التعليم على يدي أستاذه وظل ملازماً له حتى أن نفذ في أستاذه حكم الإعدام، فلا شك قد استفاد منه الكثير "بل أن مذهب سقراط في الأخلاق أصبح زهرة في مذهب أفلاطون وثمرة في مذهب أرسطو"[2] كما يقول "سدجويك" في كتابه المجمل في تاريخ الأخلاق.

ساير أفلاطون أستاذه في موقفه من اتجاه السوفسطائية أيستمولوجيا وأخلاقيا فقد رد السوفسطائيون المعرفة إلى الحس فأطاحوا بالحقائق الثابتة في مجال المعرفة وأبطلوا القول بالمبادئ المطلقة في مجال الأخلاق، وترتب على ذلك القضاء على موضوعية الحقائق، والقيم جميعا، لأن هذه تتوقف عندهم على وجدانات الإنسان، ومشاعره، ومن ثم يتعذر إقامة قانون كلي عام للأخلاق – كما قلت من قبل – فعرض أفلاطون للبحث في المعرفة من كل وجوهها، وانتهى إلى القول بأن وراء إدراك عوارض الأشياء والمعرفة الظنية بالمحسوسات تقوم الماهيات المتحققة في الأشياء، والماهيات المفارقة للمادة وهي المثل، وهي عنده مبادئ

(1) انظر: مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس، ص31، مرجع سابق.

(2) انظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل، ص73 مرجع سابق.

المعرفة ومعايير الأحكام، والخير أسمى المثل وهو مصدر الوجود والكمال[1]. وهنا يكون أفلاطون قد خالف أستاذه في تجاوزه الماهيات المتحققة في المحسوسات إلى ما أسماه بالمثل.

وجه أفلاطون نقده إلى السوفسطائية بهدم مذهب اللذة والتدليل على أنه لا يصلح لأن يكون الخير المقصود من الحياة، فقرر في البداية أن الإنسان حقا مدفوع بفطرته إلى البحث عما فيه الخير له مهما كلفه ذلك من عناء، ومن ثم احتمل المريض مرارة الدواء أملا في الوصول إلى الصحة، وأنه لا توجد إرادة إنسانية ميالة إلى الشر بطبيعتها، وإنما الشر عارض يطوف بالإرادات فيفسدها ويحولها عن الاستقامة الفطرية إلى اعوجاج طارئ.

فمثلا السارق والقاتل لا يريدان الشر لذاته، وإنما يقترفان جرائمها إرضاء لشهوة مال أو سلطان أو ما شاكلها من أعراض الحياة المادية الوضيعة، لأنه كما أن التناقض لا محل له في العقل، كذلك الشر لا محل له بالفطرة في الإرادة. غير أن العامة كما اكتفت بالحسات عن المعقولات، وبالآراء عن العلم في الشئون الفطرية، اكتفت كذلك بالوسائل عن الغايات في الأمور العملية، فعميت عن الحق والخير، وضلت في الحالتين سواء السبيل[2].

وهكذا في كل شيء تدفعه الضرورة إلى الوسيلة ثم يُخطئ فهمها فيقدمها على الغاية أو يجحد كل ما عداها فينتهي به الأمر إلى الجهل التام بطبيعة الخير، وإلى الاكتفاء عنها بآراء سطحية خاطئة تخيل إليه أو وسائل الخير هي الخير نفسه.

وهذا هو منشأ انخداع الإرادة واستبدالها الخير بالشر. وأوضح مثل لهذا الضلال هو لذة السوفسطائيين التي لم تكن في الفطرة الإنسانية إلا إحساساً يرافق بعض الوسائل التي إذا اعتدلت حققت الغاية المقصودة منها ثم نسي أصلها فأفرط فيها، ثم أخذت غاية لذاتها ثم اعتبرت أعلى مراتب الحياة[3].

وأصدق دليل على أن اللذة لا تصلح لأن تكون الخير الأعلى عند أفلاطون هو أنها لا توجد إلا حيث يوجد الألم، بل هي دائما مشوبة به، فالقائلون باللذة لا يقدرون مرمى

---

(1) انظر: فلسفة الأخلاق: ص73.

(2) انظر: الفلسفة الإغريقية، ط د / محمد غلاب ص270، 271. يوسف كرم، ص93.

(3) انظر: الخصوبة والخلود، ص149.

قولهم، ولا يدرون ما يريدون: يطلبون السعادة وفق الطبيعة، فتنكل بهم الطبيعة شر تنكل، تؤيد القانون الذي يسخرون منه، وما ذلك إلا لأن القانون مستخرج من الطبيعة مفهومه على حقيقتها[1].

إذا فجميع اللذات الجسمية ممتزجة بالآلام وهي تزول معها عندما تنقطع الحاجة بالحصول على الشيء الغائب، بالتالي يمكن أن نشبه اللذائذ والأهواء المعتدلة بأمراض قصيرة تزول بجلب النفس ما نقص من حاجات الجسم، ولا يعقل أن يكون الشيء الذي لا توجد طبيعته إلا ممتزجة بطبيعة ضده هو الخير الأسمى، لأن الخير الأسمى هو ما نقى نهائيا من كل شر، ولأن اللذة الجسمية لا تكون عظيمة إلا بقدر ما يكون الألم جسيما.

ولهذا كان أنيتستين لسينيكي محقا من بعض الوجوه حين أعلن أن اللذة ليس لها وجود إيجابي ألبته، بل وجودها سلبي، إذ أنها عدم الألم، ولكن أفلاطون لا يغالي إلى هذا الحد في جحود اللذة وإنما هو يعترف لها بوجود لا محدود تزيد نسبته وتنقص بنقص ضده وزيادته كالحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة وما يشبهها. والإفراط فيها عنده يولد الألم الذي يتطلب استمرار هذا الإفراط كالجرب يولد الشعور بالاحتياج إلى حك الجسم الأجرب، والإفراط في هذا الحك ينمي الشعور بالحاجة إليه[2].

هكذا قضى أفلاطون على نسبية الحقائق في مجال المعرفة والقيم في مجال الأخلاق وأبطل رد الخيرية إلى اللذة، فلم تصبح الفضيلة قائمة على اللذة كما زعم السوفسطائيون وإلا استحال التمييز بين الخير والشر، لأن الفعل الواحد قد يسبب لفرد لذة ولآخر آلما، حاول أفلاطون كما حاول أستاذه أن يحدد الشروط التي تقتضيها إقامة مقياس أخلاقي موضوعي لا يختلف باختلاف الأفراد ولا يتغير بتغير الزمان والمكان.

لما كان السوفسطائيون قد أقاموا الاخلاق على الوجدان وهو يتغير بتغير الأفراد بل يتغير عند الفرد الواحد بتغير الظروف التي تكتنفه، فأبطل أفلاطون ذلك وصرح بأننا إن

---

(1) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص94، 95.

(2) انظر: الفلسفة الإغريقية، ص272.

أردنا أن نقيم قانونا أخلاقيا وجب أن نتوخى جعله قانونا عاما ملزما للناس في كل زمان ومكان ولا يتيسر هذا إلا بإقامته على أسمى جانب مشترك في طبائع البشر ونعني به العقل.

بل ز اد أفلاطون – وهو بصدد إبطال الموقف السوفسطائي – فرفض أن تهدف الأفعال الخلقية إلى غاية تقوم خارجها – أي في نتائجها وآثارها – وألح في القول بأن الفعل الخلقي يتضمن جزاءه في باطنه، ويحمل في ذاته مبررات فعله. وقيمته باطنية ذاتية بمعنى أن الإنسان الفاضل لا يقدم على فعل الخير رغبة في تحقيق لذة أو جلب منفعة، وإنما يأتيه لذاته باعتباره غاية في نفسه، فقضى بهذا على رأي السوفسطائيين الذين وضعوا غاية الأخلاق خارجها، وربطوا الخيرية باللذة التي تنجم عنها[1].

وبعد عرضي لآراء السوفسطائية وما وجهه أفلاطون من نقد قد بان لي أن أفلاطون قد بدأ حملته تجاه السوفسطائية بإماطة اللثام عن أخطائهم العملية ورذائلهم الأخلاقية وإبداء ما في نظرياتهم من التنافر مع العقل السليم والمنطق المستقيم وفند كل آرائهم سواء أكانت في المعرفة أو في الأخلاق تفنيدا أفحمهم به. فنحن نوافق أفلاطون في كثير مما وجهه إلى السوفسطائية نحو آرائهم الباطلة مثل القول بإنكار الحقائق الكلية والمفاهيم العامة وكون المعرفة نسبية وكون اللذة هي الغاية من العمل الأخلاقي فهذه الفرقة تعتبر في حقيقة الأمر من الفرق الهدامة للمبادئ والقوانين وإلى غير ذلك مما تكلما عنه.

والآن مع أفلاطون في فلسفة الأخلاق:

وسنتكلم بمشيئة الله تعالى ونحن بصدد الحديث عن الأخلاق الأفلاطونية عن النفس الإنسانية حيث تعتبر نقطة البدء التي ينطلق منها أفلاطون في منهجه الأخلاقي. ثم الفضيلة وأقسامها ثم نتكلم بعد ذلك عن السعادة أو الخير الأسمى لدى أفلاطون.

---

[1] انظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل، ص74.

النفس الإنسانية:

يجمع المؤرخون والباحثون بأن نظرية النفس عند أفلاطون هي العمود الفقري لفلسفته الأخلاقية والسياسية[1].

يرى أفلاطون أن الإنسان ليس عقلا صرفا، وإنما هو عقل وشهوة، وهذه نظرة تتفق مع نظرة الإسلام إلى الإنسان، ويعتبر أفلاطون النفس جوهرا مستقلاً عن الجسم وأنها أسمى من الجسم، بل يعتبرها حاصلة على الوجود الحقيقي، ويرى أن الجسم وجوده ثانوي، وغير مؤكد، وأنها خالدة وأنها سيدة الجسم وهي دائما تبتعد عن الجسم لتمارس الفلسفة وتتعلق بالحكمة، والنفس تقاوم البدن والإرادة وتتحكم بالأعضاء "يقول أفلاطون في محاوره فيدون: "وحينما تتحد الروح مع الجسم تأمر الطبيعة الروح أن تحكم وأن تسيطر والجسد أن يطيع وأن يعمل"[2].

ولكن مع هيمنة النفس على الجسم وسيطرتها عليه يضع بينهما علاقة وثيقة فيذهب إلى أن الجسم يشغل الروح عن فعلها الذاتي "الفكر" ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه وأنها هي تقهره وتعمل على الخلاص منه دون أن يبين ماهية هذا التفاعل بل هو يذهب بهذا التفاعل إلى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم وقيام الشعور والإدراك في النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين[3].

ويدلل على وجود النفس بتذكر المثل وحركة الجسم وتدبيره وأنها تأتي إلى العالم الحسي نقية طاهرة ولكنها تشقى بالجسم لأنه مصدر الشرور والرزائل، ولهذا يجب على الإنسان أن يكون سلوكه فاضلا لكي تصلح النفس وعلى الإنسان أن يتشبه بالله ما استطاع إلى ذلك سبيلا، لأننا إذا كنا نطلب الفضيلة ونسعى إلى الخير فعلينا أن نطرق السبيل المؤدي إلى المعرفة بالله ونتشبه به حتى تعود النفس وتحاول الانطلاق من محبسها لتصعد إلى العالم المعقول... فخير الأفعال هو ما يساعد النفس على الوصول إلى العالم الأسمى وأفضل النظم

---

(1) انظر: الشعب والتاريخ، نازلي إسماعيل، ص61، مرجع سابق.

(2) انظر: محاورة فيدون ضمن محاورات أفلاطون ترجمة ذكي نجيب، ص218.

(3) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص89 نقلا عن محاورة فيدون.

السياسية هو ما يهيىء النفس لهذه الحياة الروحية ويكفل لها السعادة التي تستهدفها من ممارسة حياة الفضيلة والحكمة[1].

قوى النفس عند أفلاطون :

يرد أفلاطون الأفعال الإنسانية إلى ثلاثة: العقل والغضب والشهوة، ويميز في النفس بين جانب عقلي وآخر غير عقلي، و أنها في الغالب في تناقض وتعارض الواحدة مع الأخرى، إذ التعارض بين النزوع والعقل حقيقة تثبتها التجربة دائما.

يسأل أفلاطون في الجمهورية قائلا: هل يفعل الإنسان بمبادئ ثلاثة مختلفة أم أن مبدأ واحدا بعينه هو الذي يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم؟ فيجيب على ذلك أن المبادئ عدة، لأن شيئا واحدا لا يحدث ولا يقبل فعلين متعارضين في وقت واحد ومن جهة واحدة فلا يضاف إليه حالات متضادة إلا بتميز أجزاء فيه، فيجب أن نميز في النفس جزءا ناطقا وجزءاً غير ناطق، لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة والعقل، فالشهوة تدفعنا إلى ما نريد والعقل ينهى عنها، ولنفس السبب يجب أن نميز في الجزء غير الناطق بين قوتين هما: الغضب والشهوة. والغضب متوسط بين الشهوة والعقل، ينحاز تارة إلى هذا وطورا إلى تلك، ولكنه يثور بالطبع للعدالة[2].

وينتهي أفلاطون من ذلك إلى أن هذه القوى الثلاثة ليست واحدة ولكنها متغايرة. فيدعو قسم النفس الذي به تعقل "القوة الذهنية والقسم الذي به تجوع وتعطف وتختبر تقلب الرغبات الأخرى، يلقبه بلقب غير العقلي أو غير الناطق أو "القوة الشهوية" وهي خليفة اللذة والانقياد، والقسم الثالث القوة الغضبية وهي أقرب إلى الذهن من الشهوة ويجب أن يكون الحكم في قبضة، مملكة الذهن لكونها حكيمة فتقوم بتدبير مصالح النفس كلها[3].

---

(1) انظر: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري المسلمين. د/ ناجي التكريتي ط3: دار الشئون الثقافية العامة بغداد 1988م، ص45.

(2) انظر: يوسف كرم، ص89، مرجع سابق والجمهورية حنا خباز، ص102.

(3) انظر: الجمهورية حنا خباز، ص105-106-107.

ثم إنه في محاورة تيماوس لا يقتصر على تقسيم النفس إلى قوى ثلاث بل يقوم بتعين أمكنة ومواضع القوى من الجسم فيقول: إن قوى النفس ثلاث: الأولى شريرة منحطة وهي القوة الشهوية، التي تصدر عن الإحساسات التي يسودها عنصر اللذة والألم بالمعنى الحسي الخالص، وهذه القوة موضعها البطن، والثانية قوة الكبرياء أو السيطرة أو محاولة السيادة على الآخر، وهي ما يسمى بالقوة الغضبية، وهذه القوة موضعها الصدر وبعبارة أدق القلب. القوة الثالثة هي القوة العليا أعلى هذه القوى الثلاث وهي مصدر العلم، وهي القوة العاقلة وموضعها الدماغ[1].

وتعتمد هذه التفرقة في نظر أفلاطون على أساس تشريحي، معنى ذلك أن العقل محله الرأس، والغضب موضعه القلب، والشهوة موطنها البطن، والدافع الذي دفع أفلاطون إلى تأكيد هذا التقسيم والإلحاح في بيانه، هو في نظري ما رآه من اختلاف الوظائف التي تؤديها النفس عندما تحل في البدن. فهي تدرك وتريد وتشتهي. فقد استبعد أفلاطون نسبه هذه الأمور إلى نفس واحدة مع تباينها.

لقد كان من اليسير على أفلاطون أن يجزم بوحدة النفس، وإن تعددت وظائفها ولكن حال بينه وبين هذا الجزم ما رآه من استقلال كل وظيفة من هذه الوظائف عن غيرها ألا توصف النفس العاقلة بالعلم أو الجهل، والنفس الغضبية بالشدة أو اللين، والنفس الشهوانية بالعفة أو الإفراط[2]. الجواب بلا شك هو: نعم توصف بذلك.

ولقد قوى أفلاطون نظريته القائلة بتعدد النفوس في البدن الواحد ببعض آرائه الخاصة بجمهوريته المثالية وهذه هي صلة الأخلاق بالسياسة عنده. وهذه الآراء قد عرضها عرضا مستفيضا في كتبه الجمهورية و"ال اسي" و القوانين.

فهو يرى أن المدينة لا يصلح أمرها إلا إذا انقسمت على ثلاث طبقات مستقلة تربطها علاقات محدودة واضحة، وذلك لأن أ فراد المدينة ليسوا سواء من حيث استعدادهم

---

(1) انظر: افلاطون عبد الرحمن بدوي، ص205 باختصار، وانظر الخصوبة والخلود غلاب ص139، 140، انظر: يوسف كرم، ص90، وانظر: قصة الفلسفة اليونانية، ص175. اقتباس.

(2) انظر: في النفس والعقل، لفلاسفة الإغريق والإسلام د/ محمود قاسم، ط4: 1969م، ص61 الأنجلو المصرية.

وقدراتهم على النهوض بمختلف الوظائف التي يقتضيها تقسيم العمل الاجتماعي. ذلك أنهم مختلفون اختلافا شديدا في صفاتهم الجسمية والعقلية والخلقية. وليس من العدل أن يوضع أمرؤ في غير موضعه، ويشبه اختلافهم في هذه الصفات اختلاف الحديد والرصاص عن كل من الذهب والفضة. فطبقة الفلاسفة خير الناس وأصفاهم معدنا، وتأتي بعدهم طبقة الجند وهي أدنى منهم مرتبة، كما أن الفضة أقل مرتبة من الذهب، وأما طبقة العمال والزراع والتجار والرقيق فتشغل أسفل المراتب، مثل الحديد بالنسبة إلى الذهب.

كما أن صلاح المدينة لا يتحقق إلا بانسجام طبقاتها وخضوع ما هو أدنى منها لما هو أسمى، كذلك حال النفس فإنها لا تصتلح إلا إذا تحقق شرطان: أولهما: أن تنقسم إلى ثلاثة أجزاء مستقلة هي العقل والغضب والشهوة، فالعقل يقابل الفلاسفة، والغضب يشبه الجند، والشهوة تمثلها طبقة العمال، والزراع أي طبقة المنتجين. أما الشرط الثاني فهو أن يخضع كل جزء من أجزاء النفس لما هو أسمى مرتبة منه. ومعنى ذلك أن النفس لا تدرك الفضيلة والسعادة إلا إذا سيطرت على البدن وأخضعته لأوامرها. ولا يمكن إدراك هذه الغاية إلا بشرط أن يحكم العقل، فيطيع الغضب، فتمتثل الشهوة[1].

ويعترف أفلاطون بأن وجه الشبه بين أجزاء النفس وطبقات المدينة ليس مطلقا فإن الغضب مستقل عن العقل والشهوة، بينما نجد أن الحراس والفلاسفة ليسو في حقيقة الأمر سوى طبقة واحدة في الجمهورية المثالية. ويدل على استقلال الغضب وقيامه بذاته على اعتبار أنه أحد أجزاء النفس، ما نراه من لوم الإنسان لنفسه عندما يخضع، قيادته لشهواته فالغضب أكثر انقيادا للعقل منه للشهوة، وهو يناصره عليها، ولا يرضى أن يكون حليفا للهوى.

إن هذا الإنسان إذا آمن أنه ضحية للظلم ثارت نفسه، وجاهد من أجل ما يعتقد أنه العدل وعندئذ لا يضيق بألم أو جهد حتى ينتصر ولا يكف عن بذل هذه الجهود قبل أن ترضى نفسه، أو يلقى حتفه، أو يخفف العقل من ثورته ويدعوه إلى الانقياد له، كما يدعو

---

(1) انظر: في النفس والعقل، د/ محمود قاسم، ص62.

الراعي كلبه أن يقبع هادئا بجواره[1]. ومن ثم فليس هناك تناف بين استقلال النفس الغضبية وبين خضوعها للنفس العاقلة.

وإلى هنا نكون قد انتهينا من بيان أقسام النفس الإنسانية لدى أفلاطون وبينا أن هذا التقسيم تقسيم تشريحي بمعنى أن كل قوة من قوى النفس لها مكان معين من الجسم وبينا أن أفلاطون عضد نظريته هذه بنظريته في جمهوريته المثالية، وهذه هي صلة الأخلاق بالسياسة ويجمل بنا بعد ذلك أن نربط هذا التقسيم بنظرية المعرفة.

فالمعرفة ثلاثة أنواع: نوع خاص بالإحساس، وآخر بالتصور الصادق، وثالث خاص بالعلم، وإلى هذه الأقسام تنقسم أيضا النفس. ومن هنا كانت مراتب الوجود بين القوى النفسية على هذا الأساس: فما يقابل الإحساس وهو القوة الشهوية في أحط المراتب وما يقابل العلم، وهو القوة العاقلة في أعلى المراتب وما يقابل الشجاعة في المرتبة الوسطى.

ثم ننتقل بعد ذلك إلى بيان الصلة بين قوى النفس الثلاث: ففي محاورة "فيدروس" يعالج أفلاطون العلاقة بين قوى النفس الثلاث فهو يشبه النفس بعربة ذات جوداين أحدها أبيض هادئ يرمز للانفعالات النبيلة أي للإرادة، والآخر أسود جامح وهو يرمز للانفعالات السفلى أي للشهوة، وفي العربة حوذى – أي سائق يرمز إلى العقل – وعلى الرغم من أن الحصان الأسود يحاول دائما أن يجنح بالعربة بعيدا عن الطريق السوي إلا أن الحوذى وبيده الأعنة يحاول أن يسيطر عليه، ويحاول في نفس الوقت أن يلقي نظرة خاطفة على العالم المعقول أي عالم المثل.

فكذلك الحال في القوة العاقلة، فمثلها كمثل السائق: فهي تمنع الشهوات من أن تتجاوز حدودها، مستعينة في ذلك بالشجاعة ولهذا فالواجب أن تكون السيادة دائما للقوة العاقلة وأن تكون الشجاعة في خدمة القوة العاقلة، وأن تكون الشهوات عارفة لحدودها خاضعة للأوامر التي تلقى إليها من العقل، أما إذا ترتبت هذه القوى ترتيبا عكسيا فيستنتج

(1) انظر: المصدر السابق، ص63.

عن ذلك فساد في النفس، مظهره في الأخلاق الشر أو الرذيلة، فكان المثل الأعلى للنفس هو إذن في انسجام هذه القوى المختلفة ومعنى الانسجام هنا أداء كل لوظيفته الخاصة به"[1].

وخلاصة هذه الأسطورة أنها تبين أن النفس واحدة وإن تعددت قواها فالعربة والجوادان والسائق هم جميعا النفس فقد تميل إلى الشهوة فتبتعد عن عالم الفضائل المثالي وقد يتحكم فيها العقل والإرادة الخيرة فتسيطر على الشهوة وتتجه إلى الفضائل.

وقد قسم أفلاطون الشعوب بحسب هذه النفوس أو الملكات فهو يقول: الناس ليسوا متساوين في إحرازهم لهذه القوى فعند البعض تسيطر القوة العاقلة، وعند البعض الآخر تسيطر القوة الغضبية، وعند فريق ثالث تسيطر القوة الشهوية، فليس الاختلاف يقع بين بعضهم وبعض، بل أيضاً بين الأجناس والأمم. "ففي نظر أفلاطون أن شعب اليونان يكثر فيه العقليون المولعون بالفلسفة، وأن القبائل الأوروبية الشمالية يغلب في أفرادها الحماسيون المغرمون بالشدة والفروسية، وأن شعوب الشرق يغلب في أفرادها النوع الشهواني الشغوف بالطعام والجنس والمال عن حب الفروسية أو حب الفلسفة"[2].

يفهم من هذا أن أفلاطون ينحاز إلى وطنه ويفضله على غيره من باقي الأجناس الأخرى وهذه عنصرية مرفوضة شكلا وموضوعا، ولو وضعت في ميزان الإسلام لم يقم الإسلام لها وزنا بل يرفضها ولا يقبلها لأنه دين المساواة بين سائر البشر فلم يفرق بين جنس وآخر ولا بين لون وآخر، إلا بميزان التقوى، يؤيد ذلك ما ورد في كتاب الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[3]. وقول الرسول ﷺ: "كلكم لآدم وآدم من تراب"[4] ولكن ليس هذا بمستغرب إذا صدر من فيلسوف كأفلاطون ينتسب إلى اليونان فهم جميعا

---

(1) انظر: أفلاطون بدوي ص206، وأيضاً: تاريخ الفكر الفلسفي ط: أبو ريان، ص156، 157، أيضاً يوسف كرم، ص90 وأيضاً: تاريخ الفلسفة اليونانية، تأليف: عوض الله جاد حجازي، محمد السيد نعيم، ط2: دار الطباعة بالأزهر 1954م، ص131.

(2) انظر: مشكلات فلسفية، ص212.

(3) سورة الحجرات، آية: 13.

(4) رواه الشيخان في صحيحهما.

يفضلون الجنس اليوناني على غيره. وللحديث بقية عند تناولي لجمهورية أفلاطون المثالية وتقسيمه المجتمع إلى طبقات.

وقصارى القول: هذه هي نظرية أفلاطون في قوى النفس الإنسانية، قد كان أثرها لا ينكر فيما تلاه من عصور، وخاصة لدى فلاسفة المسلمين. فقد فتنوا بها وألبسوها ثوبا إسلامياً ساعدهم على ذلك ما اقتطفوه من نصوص قرآنية، مثل قول الحق تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾[2]. وقوله: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ﴾[3].

وبناء على ذلك فقد زعموا أن القوى النفسية ثلاثة كما جاء بها القرآن الكريم وكأنهم رأوا أن القرآن جاء مؤيداً لنظرية أفلاطون في تقسيمه لقوى النفس ولكن أقول لهم كلا. فإنها نظرة خاطئة تجافي الحقيقة والإنصاف لكتاب الله تعالى لأننا نقرر قبل كل شيء أن القرآن هو الحكم العادل والفيصل الحق في كل الفكر والآراء والمذاهب فإن أقرها فقد سبقها لأنه من علم الله الذي هو أسبق من كل الموجودات، حيث كان الله ولم يكن شيء معه وإن أنكرها فقد أقبرها لأن قوله الفصل.

وفلاسفة الإسلام نظروا في القرآن بنظرة فكرية يونانية فكان الخطأ في الإدراك والانحراف في التفكير، والذي أراه في كتاب الله يتمثل في أمرين لا ثالث لهما:

أولاً: أن ما ورد في القرآن من حديث عن القوى النفسية إنما هو بيان لحال النفس كحال النفس الإنسانية من الخير والشر. ثانياً: أن طبيعة الإنسان ليس فيها سوى الاستعداد للخير والشر. يمثل الأول بإطلاق "النفس" المطمئنة ويمثل الثاني بإطلاق النفس الأمارة بالسوء" أما بالنفس اللوامة فهي ليست قسما ثالثا كما يتوهم البعض وإنما هي "النفس المطمئنة" ولكن في حال ثورتها ضد الشر وتمردها عليه يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾

---

[1] سورة يوسف، آية: 53.
[2] سورة القيامة، آية: 2.
[3] سورة الفجر، آية: 27.

﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[1] صدق الله العظيم.

ولكن قبل أن أترك هذه النقطة أحب أن أنبه إلى ما أخذ على أفلاطون في تقسيمه لقوى النفس أن هذا التقسيم لا يعتبر بيانا وافياً عن النفس الإنسانية أو النشاط النفسي كله، وإلا فهناك الإحساس والإدراك ولم يمسها أفلاطون بكلمة واحدة في هذا الصدد فليس هذا التقسيم إذن تحليلا علميا شاملاً وكاملا للعقل الإنساني أو النفس الإنسانية[2] وهذا التقسيم ليس أكثر من محاولة لتحديد المبادئ أو العناصر التي تشتبك في صراع أخلاقي من حيث البواعث والتنفيذ أو اتخاذ القرار[3].

واكتفى في حديثي عن النفس الإنسانية بهذا القدر، وإن كنت قد ركزت على تقسيم أفلاطون لقوى النفس فلأنه بناء على ذلك قسم الفضائل وجعل لكل قوة من قوى النفس الثلاث فضيلة خاصة بها، ومن اعتدال هذه القوى وانسجامها مع بعضها تنشأ فضيلة أخرى عامة هي جماع الفضائل كلها وهي العدالة.

وبناء على ذلك أيضاً قسم جمهوريته المثالية إلى طبقات ثلاث هي طبقة الحكام أو الفلاسفة، طبقة الجند، طبقة العمال، وهو ما سنتعرض له فيما بعد إن شاء الله تعالى.

الفضيلة:

لما كان السوفسطائيون ينكرون القانون الخلقي – كما ذكرت - سابقاً ويؤكدون أن الفضيلة هي اللذة، وأن للإنسان الحق أن يعمل ما يراه لذيذا. فرد عليهم أفلاطون وأفحمهم. وبين ما يترتب على قولهم من جعل الحق نسبيا، والفضيلة شخصية والأخلاق بلا قانون، وهذا غاية الجهل منهم بل إن هذا القول أيضا لا يفرق بين الخير والشر فبالتالي لن يكون لكل منهما حقيقة ذاتية ثابتة يتعارف عليها الناس، فيؤدي ذلك إلى هدم الأخلاق

---

(1) سورة الشمس من آية: 7 إلى 10.

(2) انظر: في الفلسفة الأخلاقية د/ محمد كمال جعفر ط دار الكتب الجامعية بالإسكندرية، 1968م، ص181.

(3) انظر: مدخل إلى الأخلاق د. محمد كمال جعفر، ط: جامعة القاهرة كلية دار العلوم، 1980م، ص47.

والمجتمع. فمن هذا عمد أفلاطون إلى تحديد الفضيلة. وقال بوجود ماهية خاصة لها، ونادى بأن هذه الماهية يكتنفها العقل والعقل قسمة مشتركة بين الناس جميعا.

الفضيلة: كما يقول أفلاطون في الجمهورية "هي صحة النفس وجمالها وسجيتها الصالحة والرذيلة داؤها وتشويهها وفسادها. ثم يقول: إن السعي الحميد يؤدي إلى طلب الفضيلة، والسعي الذميم يؤدي إلى الانغماس في الرذيلة[1].

وعرف فضيلة النظام أو الاعتدال في محاورة "جورجياس" بقوله: "إنها مقاومة إغواء اللذائذ، وبأنها هي التي تنظم شهوات الجسم وحاجاته، وتقفها عند الحد الذي يتطلبه حفظه من التلف، وتحارب كل ما تعدى هذا الحد منها[2].

أما في "فيدون" فقد ذهب أفلاطون بهذه الفضيلة إلى أبعد من ذلك "إذ جعل مهمتها مقاومة اللذة في جميع أنواعها وحالاتها. وبالتالي جعلها وسيلة إلى الزهادة الفلسفية والحرمان من اللذائذ، فأعلن أن النفس مسجونة في الجسم، وأن الفلسفة هي التي تعلمها أن كل المحسات ممتلئة بالأخطاء، وأنها بإزاء هذا لا ينبغي لها أن تؤمن بشيء منها ولا أن ترتبط بأية ناحية من نواحيها ووسيلة هذا الانفصال الضروري من المحسات ما يتعلق بها من لذائذ هي فضيلة الاعتدال[3].

مسالة وحدة الفضيلة وتعددها:

كان سقراط يضع الفضيلة في العلم، ولما كان العلم واحدا، فالفضيلة واحدة ولكن أفلاطون ينصرف عن مذهب أستاذه بعض الشيء فيجعل ثمة تفرقة واضحة بين الفضائل، ومن ثم يكون أفلاطون يقول بتعددية الفضيلة، ولكن نلمس من محاوراته أنه قال بوحدة الفضيلة. فما المخرج من هذا التناقض؟

---

(1) انظر: الجمهورية، حنا خباز، ص110.

(2) انظر: الفلسفة الإغريقية ج1، محمد غلاب، ص272، نقلا عن محاورة جورجياس لأفلاطون.

(3) انظر: الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون، ص150، نقلا عن محاوره فيدون لأفلاطون.

(*) إن محاورة بورتاجوراس هي نفسها محاورة بورتاغوراس، ولكن الخلاف في اللفظ فقط من مترجم إلى آخر.

وتوفيقا بين هذا وذاك نقول: أنه ورد في محاورة بروتاجوراس أن سقراط – نقصد أفلاطون – سأل محدثه السوفسطائي في هذه المحاورة، هل العدالة والقداسة والاعتدال والحكمة والعفة والشجاعة، أجزاء من الفضيلة أم كانت مجرد أسماء مختلفة لنفس الشيء، وبعبارة أخرى: هل الفضيلة متعددة أم واحدة؟ فيجيب بروتاجوراس بأن هذه الفضائل أجزاء من الفضيلة... ويمضي به سقراط ليكشف له العلاقات الوثيقة بين كل فضيلة وأخرى حتى يضطر بروتاجرواس إلى الاعتراف بأن الفضائل الأربعة متشابهة فيما بينها وأنها واحدة وإن تعددت الأسماء[1].

وانطلاقاً من بروتاغوراس نلاحظ أن أفلاطون بلسان سقراط يدفع بفضل حجته بروتاغوراس إلى الاعتراف بأن الفضيلة هي واحدة، لأنه لا يمكن إطلاقاً التسليم بأن كل فضيلة من الفضائل الخاصة ليست متجانسة مع بقية الفضائل ... ذلك لأن لجميع الفضائل قاسم مشترك فيما بينها ... ثم يعود بروتاغوراس إلى اعتبار الفضائل الخاصة وكأنها تخرج من فضيلة واحدة عامة ... هي كمال الفضائل وهي الحكمة.

إذن يمكننا أن نقول: بأن الحكمة هي الفضيلة الأسمى والعامة وهي التي تحتضن جميع الفضائل، والتي منها تخرج بقية الفضائل[2] نخرج من ذلك بأن الفضيلة معادلة للعلم، وبما أن الفضيلة هي الخير العام، فهي أيضاً الموضوع الأصيل للعلم[3].

وخلاصة القول أنه ليس هناك تناقض في هذه القضية لدى أفلاطون لأنه قال مهما اختلفت الفضائل فهي ليست إلا أسماء لفضيلة واحدة. وعلى هذا فإنه لو كان قال بتعدد الفضائل فإنه لديه في آخر الأمر فكرة وحدة الفضيلة قائمة باستمرار[4].

---

(1) انظر: محاورة بروتاجوراس لأفلاطون، ترجمة د. عزت قرني، ط/ الاستقلال الكبرى القاهرة 1982، ص49 وما بعدها.

أيضا: موجز تاريخ الفلسفة اليونانية. عزت قرني، ص174.

(2) انظر: أفلاطون – والفضيلة – تأليف انجلو شيكوني، ترجمة منير سغبيني، ط: دار الجيل، بيروت – لبنان – 1986م، ص55، 56.

(3) انظر: المصدر السابق، ص56.

(4) انظر: أفلاطون، بدوي، ص216.

أقسام الفضيلة:

يقسم أفلاطون الفضيلة على أساس تقسيمه للنفس فإذا كانت النفس تنقسم إلى قوى ثلاث: القوة الشهوية والقوة الغضبية والقوة العاقلة، فكذلك الفضيلة تنقسم هذه الأقسام، لأن معنى الفضيلة تحقيق الطبيعة، وتحقيق الطبيعة معناه تعين الحدود ولكل فضيلة من فضائل النفس مرتبة بحسب ما وضعت له، وعلى الترتيب الذي وضعت عليه وتبعا لهذا فالفضيلة الأولى تقابل القوة الشهوية، لأن مهمة القوة الشهوية أن تكون في خدمة القوة العاقلة، وألا تندفع تبعا لهذا، وأن تستعين بالقوة الغضبية من أجل أن تحكم نفسها فكان وظيفتها الأساسية – ما دامت جموحا يخرج على الحدود أن تضبط نفسها وألا تجاوز الحدود وأن تخضع لما تقول به القوة العاقلة، أي أن فضيلتها هي العفة أو ضبط النفس[1].

الفضيلة الثانية: هي الشجاعة. هي فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على الشهوات فتقاوم أغواء اللذة ومخافة الألم.

الفضيلة الثالثة: هي الحكمة. هي فضيلة القوة العقلية وهي أولى الفضائل ومبدؤها فلولا الحكمة لجارت الشهوانية على حليفتها، وانقادت لها الغضبية. ولو لم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها العمل وتتشرفان بخدمتها، لما خرجت من دائرة المنفعة إلى دائرة الفضيلة[2].

وأفلاطون يرى أن الحكمة هي الفضيلة العليا التي تنشأ من سيطرة القوة الغضبية والقوة الشهوانية والحكيم هو من يفعل الخير لأنه الخير لذاته لا لغرض آخر[3].

وإذا حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخضعت الشهوانية للغضبية، والغضبية للعقل، تحقق في النفس النظام والتناسب، ويسمى أفلاطون حال التناسب هذه بالعدالة. فالعدالة بوجه عام، إعطاء كل شيء حقه، فليست العدالة عنده فضيلة خاصة، ولكنها حال

---

(1) انظر: أفلاطون بدوي ص216، وقارن ذلك بالجمهورية حنا خباز ص97، 98.

(2) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، عوض الله حجازي، ص130. ويوسف كرم ص95 وقارن الجمهورية، ص95، 96، 108: حنا خباز.

(3) انظر: في العقيدة الإسلامية والأخلاق. تأليف د/ عوض حجازي، على معبد فرغلي محمد عبد الفضيل عبد العزيز. ط أولى 1977م، دار الطباعة المحمدية، ص145.

الصلاح والبر الناشئة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة. أما العدالة الاجتماعية فهي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الأفراد، فإن الرجل الصالح في نفسه صالح بالضرورة في معاملاته، والعكس بالعكس – بل إن العدالة تستتبع الإحسان تاما شاملاً، فلا نحدها بالإحسان إلى الأصدقاء. والإساءة إلى الأعداء، لأن الإساءة إساءة إلى النفس أولا فالذي يقابل الشر بالشر يفقد عدالته ويزيد الشر شرا فتنتج هذه العدالة المزعومة من الناحيتين وهذا خلف[1].

ومن هنا يتبين لنا أن العدالة في مفهوم أفلاطون ليست المعنى المشهور لدى العامة وهو عدم الظلم، ولكن هي فضيلة داخلية بها يتحقق النظام والسلام بين قوى النفس الثلاث ويسودها حكم العقل سيادة تامة فلا يسمح لإحداها أن تتعدى على وظائف الأخرى. والعدالة تتجلى كذلك في انقسام الدولة على هذا الأساس واختصاص كل قسم منها بجزء يلتزم بالا يتعداه فإذا حقق كل ما عليه، ولم يفرط، أو لم يفرط فحينئذ يكون النظام، فهذا النظام يتحقق، كما هو الحال في النفس الإنسانية عن طريق آداء كل لما يجب عليه.

يقول أفلاطون في ذلك "العدالة تجعل صاحبها لا يسمح لأي جزء منه بفعل شيء خارج عن طبيعته، ولا يقبل أن يتعدى أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزئيين الآخرين، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام، ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته، ويبعث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة، مثلما تنسجم الطبقات الثلاث في السلم الموسيقى، العليا والدنيا والوسطى، وما قد يوجد بينها من أنغام. فبفضل قدرته على الربط بين هذه العناصر في كل متوافق منسجم، بحيث يجعل من كثرتها وحدة بفضل هذه القدرة وحدها يستطيع أن يقوم بأي عمل يتولاه. سواء أكان ذلك في مصالح الدولة أو في مصالحه الخاصة كجمع مال أو إشباع حاجاته الحسية أو الاشتغال بالسياسة أو بالمعاملات التجارية. وإن المعرفة الصحيحة التي تسيطر على تصرف كهذا هي الحكمة" ومن

(1) انظر: يوسف كرم، ص96، وقارن الجمهورية، ص99، 101، 108، حنا خباز.

الجهة الأخرى عنده عمل التعدي يعرض الخلق للدمار. وأن الرأي المجرد المسيطر على التصرف الباطل هو حماقة[1].

ومن ثم يتبين لنا أن الفضائل الاجتماعية عنده مرتبطة بالأخلاق أحكم ارتباط بل هي مؤسسة عليها. فلكي يكون الشخص في سلام مع الآخرين حسبه أن يحقق العدالة في داخل نفسه.

بل إن شئت فقل أن السياسة عنده ليست إلا أخلاقاً امتدت أعضاؤها حتى تجاوزت الواحد إلى الجماعة، فأصبحت العدالة فيها تحقيق الانسجام بين طبقاتها وعدم عدوان طبقة على اختصاصات أخرى على نحو ما يراد تحقيقه بين قوى النفس.

ومن ثم ليست المدينة المثالية التي هي مرمى السياسة إلا صورة مكبرة من الفرد المثالي الذي هو مرمى الأخلاق.

وأخيراً نود أن نقرر أن الفضيلة ليست عند أفلاطون شيئا شخصيا، وإنما موضوعها هو الخير في ذاته. ومن ثم فليس الفاضل عنده هو من حاول تحقيق كماله الخاص أو من حاول الخير النسبي، وإنما هو من جعل غايته الخير العام أو الخير الأسمى[2].

ونخلص من كل ما تقدم أن أفلاطون قسم الفضائل إلى أربع وهي كالآتي:

فضيلة الحكمة: وهي فضيلة النفس العاقلة وتقابلها طبقة الفلاسفة.

فضيلة الشجاعة: وهي فضيلة النفس الغضبية وتقابلها طبقة الجند.

فضيلة العفة: وهي فضيلة النفس الشهوانية وتقابلها طبقة العمال.

فضيلة العدالة: وهي ليست فضيلة خاصة ولكن تنشأ من انسجام الفضائل الثلاث.

ثم إن أفلاطون يقسم الفضائل بالنسبة للأخلاق تقسيماً آخر، فهو يقسمها إلى فضائل شعبية وفضائل علمية أو فلسفية. فأما الفضيلة الشعبية فهي تلك التي تصدر دائما عن العادة، بينما الفضيلة الفلسفية هي تلك التي تقوم على أساس العلم. والفضيلة الشعبية تعتمد تبعا لهذا على الظروف والصدف، ومثال هذا مثل ما نجده من آراء أخلاقية صحيحة

---

(1) انظر: الجمهورية، فؤاد زكريا، ص328 وحنا خباز، ص109.

(2) انظر: الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون، غلاب ص152.

لدى من يسمونهم شعراء، فإن هؤلاء قد وصلوا إلى إدراك الفضيلة، ولكنهم لم يصلوا إلى هذا عن طريق العلم بل عن طريق الصدف بشيء من الوحي أو المعونة الإلهية.

وإنما الفضيلة الحقة هي تلك التي تصدر عن العلم، بل إن الإنسان الذي يرتكب إثما، وهو عالم به خير منه حينما يرتكب إثما وهو غير عالم به، ويثور أفلاطون على تلك الأعذار التي ينتحلها الناس عادة حينما يبررون ارتكاب الآثام عن طريق أنها آثام، ومرجع هذا إلى أن الناس متساوون في طلب الغاية من الأخلاق، لأن إنساناً ما من الناس لا يمكن أن يكون شريرا باختياره. وإنما يختلف الناس بعضهم عن بعض بالعلم فهذا يعلم علماً خاطئاً أن هذا الشيء خير، بينما الآخر يعلم علماً صحيحاً أن هذا الشيء نفسه شر، فالأول يفعله، والثاني يتجنبه، ومن ثم فالاختلاف ليس في الغاية وإنّما الاختلاف دائما في علم كل بماهية الغاية[1].

يؤيد ذلك ما قاله أفلاطون في محاورة "فيدون" وهو بصدد الحديث عن التمييز بين الفضيلة الحقة والفضيلة الزائفة، وإن شئت فقل ظل الفضيلة، فهو يقول: "ليس من الفضيلة استبدال خوف أو لذة أو ألم بخوف آخر أو لذة أو ألم، وهي متساوية كلها أكبرها بأصغرها، تساوى النقد بالنقد، أليس في النقد قطعة واحدة صحيحة هي التي ينبغي أن تستبدل بالأشياء جميعا؟ وتلك هي الحكمة، ولن يشتري شيء بحق أو يباع، شجاعة كان أم عفة أم عدلا، إلا أن كان للحكمة ملازما، وإلا كانت هذه الحكمة له بديلا. ثم أليست الفضيلة الحق بأسرها رفيقة الحكمة بغض النظر عما قد يكتنفها من المخاوف واللذائذ أو ما إليهما من الخيرات أو الشرور، إلا أن الفضيلة التي يكون قوامها هذه الخيرات التي تأخذ في استبدال بعضها ببعض بعد أن تكون قد انفصلت عن الحكمة، ليست من الفضيلة إلا ظلها، أما التبادل الحق فيقتضي أن تمحي هذه الأشياء محوا[2].

يفهم من كلام أفلاطون أن قوام الفضيلة الحقيقية لا يتمثل في الحساب النفعي الذي يستبدل لذات بلذات وأحزاناً بأحزان، ومخاوفا بمخاوف، كما تستبدل قطعة نقود بأخرى،

---

(1) انظر: أفلاطون: عبد الرحمن بدوي: ص135، 136.

(2) انظر: محاورة فيدون لأفلاطون ترجمة ذكي نجيب، ص189، 190.

فأفلاطون يرى أن هذا النوع من الفضائل ليس إلا خداعا وضيعا ونفعية ساقطة يشتري بها الأكثر بالأقل. وليس فيها من الفضيلة إلا اسمها.

"فالفضيلة الحقة في نظر أفلاطون هي العمل الحق على أن يكون صادرا عن معرفة صحيحة بقيمة الحق. هذه هي الفضيلة الفلسفية التي تقوم على الرؤية والتفكير وعلى فهم المبدأ الذي ينبثق منه السلوك، أما عمل الحق دون فهم لقيمته أو إدراك لمعناه بل بدافع من التقليد أو بحكم من العرف والعادة أو طلبا للزلفى والسلطان، فكل أولئك ليس من الفضيلة في شيء، أو قل هو الفضيلة العامية التي ليس لها من الفضيلة إلا اسمها ولا من شعائرها إلا رسمها فبئست الفضيلة هي"[1].

ومن ثم فإن قوام الفضيلة الحقيقية، فضيلة الفيلسوف، هي التشبه بالله لأن الله أو الواحد، يقابل المادة التي هي مبدأ الكثرة والتعدد والشره والتشبه بالواحد إذن ابتعاد عن عالم المادة والحس، لأن عالم المادة والحس هو بالضرورة عالم الشر والتعدد، وينبغي على الإنسان الفاضل أن يحلق في أجواء المثل الخالدة أو يستهدف ذلك، فينقطع إلى عالم الخلود، وينصرف عن اللذات الحسية ويحرص على تنمية مواهب العقل[2].

وإذا أردنا أن نتبين النتائج التي ترتبت على النظرة الشعبية للفضيلة لجد الدكتور عبد الرحمن بدوي يعطينا صورة لذلك فيقول: أن هناك نتائج تتعلق بماهية الفضيلة وصورتها وأخرى تتعلق بالدوافع إليها والغاية منها، فمن ناحية صورة الفضيلة وماهيتها يلاحظ أن النظرة الشعبية كلها واحدة، وذلك لأن ما يجعل الإنسان الواحد فاضلا لا بد أن يجعل الإنسان الآخر فاضلا كذلك ... ويلاحظ أن الفضيلة هي العلم، فالفضائل كلها لا بد أن تتوافر فيها صفة واحدة، هي صفة العلم. وإن كان قد قسم أفلاطون الفضائل فإن ذلك لا يمنع من كون الفضيلة واحدة ما دام مصدرها واحدا، ألا وهو العلم.

---

(1) انظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية د/ محمد عبد الرحمن مرحبا، ط3، منشورات عويدات – بيروت – 1983م، ص140.

(2) انظر: المذاهب الأخلاقية، عرض ونقد، ج1، د/ عادل العوا – ط: الجامعة السورية، ص64، 65، نقلا عن محاورة تيتاوس.

كذلك فيما يتصل بالدوافع أو البواعث والغايات: فالنظرة الشعبية تجعل الباعث على الفضيلة اللذة أو المنفعة، وتجعل الغاية تحقيق السعادة الفردية بمعنى الخلو من الألم وتحصيل اللذات، بينما تنظر النظرة الفلسفية على العكس من هذا، فنرى أولا بأن اللذة والألم شيئان ظاهريان فحسب، ولا صلة لهما مطلقا بالقيمة الحقيقية للأفعال: فأحيانا يكون الشر لاذا والخير مؤلما، وأحياناً ينفصل الواحد عن الآخر فلا يتبع أحدهما الآخر – وعلى كل حال فليس ثمة رابطة ضرورية بين الخير واللذة من ناحية وبين الشر والألم من ناحية أخرى[1].

وخلاصة القول: إن أفلاطون قسم الفضائل بالنسبة للأخلاق إلى فضائل شعبية أي عامة هذه في نظره ليست حقيقية بل زائفة، وفضائل فلسفية وهي الفضائل الحقة: وقد بينا ما يترتب على ذلك من نتائج ونكون بذلك قد انتهينا من تقسيم أفلاطون للفضائل ثم ننتقل بعد ذلك إلى مسألة الفضيلة بين الموهبة والكسب.

الفضيلة بين الموهبة والكسب:

لقد سار أفلاطون على نهج أستاذه سقراط في اعتبار أن الفضيلة أمر طبيعي في النفس، لا يحصل بالمران والتعليم، ولكن لا ندري كيف تابع أفلاطون أستاذه في هذه النقطة، وهو يعلم علما يقينا أن حياة سقراط تعد تكذيبا صريحا لهذا الرأي، لأن سقراط قام بتعليم غيره، ونشأ تلاميذه أولاهم رعاية تامة حتى تشكل سلوكهم كما أرادته فلسفته.

معنى ذلك أن سقراط حاول أن يكسب تلاميذه الفضيلة وأن يغرسها فيهم وقد تكلمت عن ذلك عند حديثي عن سقراط وبينت أنه كان معلما للشباب الفضيلة. بل إن أفلاطون نفسه قد خصص محاورتين كاملتين لتعليم الفضيلة وهما محاورة "مينون" ومحاورة "بروتاجوراس".

---

(1) انظر: أفلاطون، بدوي، ص136، 137.

ثم إنه في هذه النقطة يكاد يكون مضطربا ولم يجلى برأي قاطع إن كانت الفضيلة تنال بالتعليم أم هي طبيعة في الإنسان، فتارة يقول بإمكان تعلمها وأخرى ينفي ذلك.

فنتقده في ذلك "سانتهلير" في مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو حيث قال: "تناقض بين يقبله وينبه عليه هو نفسه، فإنه يزعم أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم في حين أنه يقرر أنها ليست إلا علما. يعني أنه يكفي معرفة ما هو الخير لإتيانه، فإذا كانت الفضيلة علما فكيف يقول أنها لا تعلم؟"[1].

ولم يقتصر الأمر على نقد سانتهيلر هذا بل نجد "سانتلانا" ينتقده أيضاً في كتابه تاريخ المذاهب الفلسفية قائلا: "أنه قال: أن الفضيلة ليست من العلوم التي يمكن تدريسها، فإذا لم يكن تعليمها كتعلم العلوم وهي مع ذلك لا بد فيها من العلم. فما منشأ الفضيلة وما أساسها؟ وكيف يوفق بين النقيضين؟ في محاورة "مينون" قال أنها من العلوم القابلة للتعليم ... ثم يستطرد سانتلانا قائلا: فمآل المباحثة أن الفضيلة علم من جهة وليست علما من جهة أخرى. وذلك أن مبناها نزوع طبيعي أي استعداد وميول يكون فينا طباعا. ولا يكتسب بالتدريس، وعلى ذلك فالفضيلة مما لا يقبل التعليم إذا كان معناها اكتساب شيء جديد لم يكن له سابقة في النفس، أما إذا أجيز لزوم هذا الاستعداد الطبيعي فلا مانع من القول بأن الفضيلة علم"[2]. أي تذكر لما كان منسياً من قبل.

أما عن موقفي تجاه هذه القضية أقول: إن الفضيلة عند أفلاطون تصدر عن القوى النفسية فهي إذن ليست مكتسبة، ولكنها عبارة عن انتباه النفس لما كانت تعلمه ثم غفلت عنه. فأفلاطون وإن كان قال بتعليم الفضيلة، إلا أن التعليم عنده لا يكسب النفس الفضيلة وإنما يذكرها بما علمته من قبل ونسيته.

أما الفضائل في صورتها الخارجية فإنها لا شك من الممكن تعلمها بل من الواجب على الإنسان اكتسابها بالفكر والنظر والتطبيق العملي، ومصاحبة الأخيار وتقصي سير الصالحين من الناس، وإلا كانت الرسالات السماوية وجهود النبيين والمرسلين والمفكرين

---

(1) مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو، ص44 مرجع سابق.

(2) انظر: تاريخ المذاهب الفلسفية، سانتلانا، ص526، 527. مرجع سابق.

عبثا لا جدوى منه، واستبعد أن يكون فيلسوف الأكاديمية غير ذلك فهو القائل أن العاقل الحاصل على العلم بالخير يعرف ما يجب أن يفعل في كل حالة. لأن نظره شاخص دائما إلى الخير المطلق. فالفاضل دليل يجب الاسترشاد بفكره كما يسترشد بالقيثارى لتعلم العزف على القيثارة، أما الرذيلة فجهل بالخير الحقيقي، واغترار بالخير الزائف[1].

ولكن لو أخذنا برأي أفلاطون القائل بأن الفضيلة أمر طبيعي في النفس فمعنى ذلك أن الطبيعة الإنسانية لا يمكن أن تأتي الشر متعمدة، لأنها لم تخلق إلا للعلم والفضيلة، وهذا يستلزم القول بأن الرذائل التي تصدر من الإنسان تعتبر لا إرادية[2] وما دامت لا إرادية أفيتعلق بها عقاب، أو تقع بسببها مسئولة؟[3].

ثم يقول سانتهلير معقبا على مذهبه هذا وما يترتب عليه من خطر: أنه أي أفلاطون يكرر مائة مرة وعلى صور شتى أن الخطيئة لا إرادية، وأنه لا أحد يأتي الشر بمحض اختياره فإذا كانت الرذيلة لا إرادية تكون الفضيلة كذلك، ويكون الإنسان مكرها على إتيان الشر ولا يأتي واحد منهما بمحض إراداته الحرة.

يستنتج من ذلك أنه متى أذنب الإنسان أي متى أصاب ذاته بالشر الهائل، فذلك إنما يكون على رغمه دائما. وعلى ذلك لا يتردد – أفلاطون في لوم القانونين على أنهم قسموا في قوانينهم الجرائم إلى جرائم عمد وجرائم خطأ ويحاول أن يستبدل بهذا التقسيم العامي النظام في نظرة تقسيما أحسن منه. ولأجل أن يُذهب عنا المسئولية قطعا يقرر أن علة هذا التأثير إنما هو استعداد في الجسم أو سوء في التربية[4].

والحق أن أفلاطون قد أخفق في هذه المسألة وهي إلغائه المسئولية عن الإنسان وسلب حرية الإرادة منه وجعله مجبرا في جميع أفعاله خيرا كانت أم شرا. وإن كان في نظرته هذه متفائلاً إلا أن الإنسان مسئول عما يفعله أمام الناس وأما القانون وأمام الله عز وجل،

(1) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص97 نقلا عن محاورتي غورغياس و الجمهورية.
(2) انظر: الأخلاق بين الفلسفة والاسلام، عبد المقصود عبد الغني، ص34.
(3) انظر: مدخل إلى الأخلاق، محمد كمال جعفر، ص50.
(4) انظر: مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو، سانتهلير، ص43 نقلا عن محاورات أفلاطون.

فالله تعالى يقول في كتابه العزيز: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[1] أي مآخذة ومحاسبة على ما تعمل.

لا ريب في أن هذه إحساسات ممدوحة من أفلاطون ولكن قد يكون من الخطر أن يجاوز بها إلى أبعد مما ينبغي، فالقول بأن الإثم ليس البتة اختيارياً، إنما هو القول بأن لا إثم أبداً، لأن الإجرام لا يمكن أن ينحصر إلا في الإرادة، وما لم يرده الإنسان لا يكون مؤاخذاً عما عمل. ويكون من الظلم البين الحكم عليه في جريمة ليس له فيها قصد البتة وهذا ليس معقولاً.

والظاهر أن أفلاطون كان ينظر في مرآة نفسه عندما صرح بأنه لا يتصور أن يقدم أحد على الشر باختياره، وذلك بالطبع لما كان يتمتع به أفلاطون من نبل نفسي، وشفقة بالمتعثرين، الذين ذهبوا ضحية الإثم والجريمة. فرأيه نابع من رقة شعوره وسخاء نفسه لا من استقراء حيادي لسلوك الأفراد والجماعات[2].

ولكن رأى أفلاطون في "لا إرادية الجريمة" يعتبر خطيرا ولا شك من الناحية الأخلاقية لما يترتب عليه من نتائج سيئة، إذ يقضي ذلك بعدم تبرير القوانين والشرائع الإلهية، كما يقضي أيضا بهدم مذهب أفلاطون نفسه، وكأن أفلاطون خلط ما ينبغي أن يكون" بما" قد يكون فعلا" فعدم الإقدام على الشر والجريمة داخل" فيما ينبغي أن يكون" والسبيل إلى تحقيقه البصر العقلي، والضبط النفسي، فإذا ما وقع المحظور وحدث الشر فلذلك أسباب أهمها رفض الإنسان أن ينصت وأن ينقاد إلى ضميره وجريه وراء شهوته أو رعونة أهوائه[3].

وخلاصة القول: فلنسلم رغم ما يقوله أفلاطون – بأن الرذيلة اختيارية قد يرتكبها الإنسان بإرادته وأن الفضيلة كذلك رغم ما يقوله سقراط بأنها هبة محضة ومع ذلك فنحن لا نرى رفض رأي سقراط رفضا حاسما بلا تحفظ، فننكر المواهب والعبقريات، بل نذهب

---

(1) سورة المدثر، آية: 38.

(2) أنظر: الفلسفة والأخلاق، محمد كمال جعفر، ص185.

(3) أنظر: مدخل إلى الأخلاق ص 51 مرجع سابق.

إلى أن الله منح مواهب للناس تختلف قوة وضعفا، ولكن الله سبحانه وتعالى لم يسو بين الناس جميعا فيما وهب من ميول الخير، كما لم يسو بينهم فيما قدر من ميول الشر، فالفضيلة ميسورة للذي يجمع بين عقل مستنير وشهوات هادئة لكنها أكثر مشقة على المخلوق الجافي الطبع الذي أوتي من الذكاء حظا قليلا بجانب غرائز متحكمة[1].

على أن الفضيلة مهما يكن من سهولتها أو صعوبتها، فإنها الفضيلة على كل حال أعني حربا بين العقل والشهوات، ولو رجع أفلاطون إلى أصل اشتقاق هذه الكلمة في اللغة الإغريقية، لوجد أن الفضيلة هي الخيار بين طرفين متضادين، وأنها تستمد شرفها من مقاومة الطرف الذي نبذته، وهذه المقاومة هي من عمل الإنسان يأتيها ويدأب عليها، ومهما كانت القوى التي وهب الله الإنسان فإنه قد يستطيع أن لا يستغلها وأن يرضى بالهزيمة وهو واثق بقدرته على الانتصار[2].

وبذلك نكون قد انتهينا من هذه النقطة بأن الفضيلة يمكن أن تعلم وبينا ما يترتب على كون الفضيلة طبيعة في النفس، ثم نتتقل بعد ذلك إلى السعادة والخير الأسمى في فلسفة أفلاطون الأخلاقية.

الخير والسعادة لدى أفلاطون:

ليس من شك في أن البشر جميعا ينشدون السعادة، فإن السعادة ليست مجرد خير نسبي متغير كاللذة، بل هي الخير المطلق أو الخير الأسمى "والفارق بين "اللذة" و "السعادة" أن الأولى جزئية في حين أن الثانية كلية" فاللذة في العادة مرتبطة بمنطقة ما من مناطق الجسم في حين أن السعادة حالة نفسية تستوعب كيان الإنسان كله.

والصلة وثيقة بين الخير والسعادة لأن الرجل الفاضل وحده هو الذي يحقق الانسجام بين سائر قواه، ومثل هذا الانسجام إنما هو السعادة بعينها، ومعنى هذا أن خير الإنسان إنما هو في صميمه ضرب من النظام، والتناسب والانسجام. فالفضيلة تختلط

(1) أنظر: مدخل إلى الأخلاق، ص 51، وقارن مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو ص 46، 47.

(2) أنظر: مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو ص 47.

بالسعادة والرذيلة تمتزج بالشقاء. وهذه الرابطة الوثيقة التي تجمع بين السعادة والخير، إنما تنشأ من أن كلا منهما يستلزم تحقيق القوى الكامنة في صميم الطبيعة البشرية تحقيقا مليئا كاملا. ولا بد للإنسان من أن يستشعر السعادة حينما يحقق ما تقضي به طبيعته، فإن توافق الإنسان مع نفسه هو السعادة بعينها[1].

الخير الأسمى:

يرى أفلاطون أن الخير الأسمى ليس هو اللذة، لأن اللذة لا تستمد قيمتها من نفسها بل من حسن استعمالها بوساطة العقل، فهي إذن خير نسبي، تابع لا مستقل وليست أصلا لأن تعتبر الخير المطلق، وليس هو المعرفة فقط.

من أجل هذا لا تكون اللذة وحدها أو المعرفة وحدها الخير الأسمى، ولكن بما أن هذين هما كل ما نعرف من الخيرات يجب أن يكون ذلك الخير هو جماعها ووليد اتحادهما وبعد هذا يكون الخير الإنساني كالعالم بأسره مزيجا من اللذة المقابلة للمادة ومن الحكمة المقابلة للمثل في العالم[2].

الخير المطلوب إذن هو مزيج يستقي من هذين المعينين، وبعبارة أدق هو مزيج متناسب من اللذة والمعرفة، ومن هنا يكون أفلاطون لم يتجاهل اللذة ولا العقل وهما مبدأ الطبع البشري، بل أعطى كل واحد منهما حقه من التقدير.

السعادة:

السعادة القصوى عند أفلاطون هي الخير الأسمى وهو مزيج من اللذة المحكومة بنور العقل ومن المعرفة، وجعل السعادة تقترن بالعدالة التي تتمثل في التحكم في قوى النفس الثلاث القوة الشهوانية والغضبية والناطقة وتتحكم في هذه القوى الثلاث ثلاث فضائل هي

---

(1) أنظر: مبادئ الفلسفة والأخلاق للدكتور / زكريا إبراهيم ط: وزارة التربية والتعليم 1980م، ص 87، 89.

(2) أنظر: في ذلك: تاريخ الأخلاق، محمد يوسف موسى، ص80، وانظر الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع للدكتور السيد محمد بدوي ط: دار المعارف 1980م، ص 50، 51، وقارن الفلسفة الإغريقية جـ1 ص 276. بتصرف.

على التوالي: الحكمة والعفة والشجاعة، والأولى أسماها وأكرمها. والحكيم هو الذي يلزم الاعتدال ويتمسك بالعفة ويزهد في اللذة، ومتى خضعت الشهوانية للغضبية وأذعنت الغضبية للعقل تحققت العدالة[1].

وتستتبع العدالة السعادة لأن العدالة خير النفس، والنفس أسمى وأبهى وأبقى من الدنيويات جميعا، فقد ينزل بالعادل المصائب ويتهم كذبا ويجلد ويعذب ويوثق بالأغلال وتكوى عيناه ويعلق على صليب وتخلو حياته من المتع وهو سعيد بعدالته. أما الطاغية الذي ينكل بالناس والسياسي الذي يوقع بخصومه فكلاهما شقي حقيقي بالرثاء لأن الظلم أعظم الشرور... والظالم أشقى حالا إن لم يكفر عن آثامه. ومعنى التكفير تحمل القصاص العادل، وهو خير يستقيم به النظام، وتخلص به النفس من شرها الذي هو أعظم الشرور لأنه شر النفس، كما أن المريض يسعى إلى الطبيب ويتحمل الكي والشق، كذلك يجب على الخاطئ أن يسعى إلى القاضي بنفسه، فيعترف بخطيئته ولا يكتمها في صدره ويطلب العقاب ولا يتهرب منه، فإن استحق الجلد قدم جسمه للسوط، أو استحق الغرامة أداها، أو النفي رحل عن وطنه، أو الموت تجرعه، فإن التكفير أفضل الخيرات بعد البر[2].

ومعنى هذا أن أفلاطون يرى أن السعادة تتحقق بالانسجام بين قوى النفس الثلاثة وتحقق العدالة، يتبين من هذا أن هناك رابطة بين الفضيلة والسعادة التي تجيء حتما عقبها فالإنسان الفاضل هو العادل، والعادل سعيد مهما تواكبت عليه الأحزان والمصائب، ومهما نال من العقاب الدنيوي طالما بقي محتفظا بفضيلته عائشا في ظل العدالة بمعناها العام أما الإنسان الطاغية المستبد الذي ينكل بالناس فهو شقي تعيس حقيقا بالرثاء، مهما نال من لذات الدنيا.

يقول أفلاطون: "إن من يحيا حياة العدالة هو سعيد ومبارك وعلى الضد من ذلك من يحيا حياة التعدي فالعادل سعيد والمتعدي تاعس، والسعادة هي النافعة وليس التعاسة[3].

---

(1) أنظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل، ص 76.

(2) أنظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص96، 97، باختصار نقلا عن محاورات أفلاطون.

(3) أنظر: الجمهورية حنا خباز ص 28.

وخلاصة القول: إن أفلاطون يرى أن تحقيق هذه السعادة التي تتوقف على الفضيلة يمكن تحقيقها في هذه الحياة للمرء الفاضل صاحب العدالة.

ويرى أفلاطون أن الحكيم يمكن أن يموت كما مات سقراط شهيد الظلم، ولكنه قرير العين هادئا سعيدا سعادة روحية عالية في غير اتهام للعدالة أو الآلهة[1].

فهو يرى أن الإنسان الفاضل يجب أن يتشبه بأستاذ الفلاسفة سقراط في أن يحيا حياة العدالة والفضيلة، وأن يطلب الشهادة مثل ما طلبها سقراط، لأنه يعلم أنه سيعيش حياة سعيدة بعد ذلك.

خلود الروح عند أفلاطون:

يرى أفلاطون أن النفس الإنسانية خالدة وغير قابلة للفناء، وأن العناية الإلهية الساهرة ستحقق لكل منا في عالم آخر ما يستحقه من جزاء على ما عمل في هذه الحياة[2].

وبناء على هذا فهو يرى أن السعادة العليا لا تكون في هذه الحياة وإنما تكون في حياة أخرى تسعد فيها النفس بالخلود، لأن الموت في نظره هو خلاص الروح من شرور الجسد وبداية حياة جديدة فهو يقول: "الفيلسوف الحق يجتهد ساعة فساعة في أن يعيش في هذه الحياة الدنيا العيشة الروحية التي يشتهيها وأن يتعجل الحياة الأخرى بممارسة العفة بمعناها الأسمى وهو الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم والمران على الموت، فيبلي جسمه ويصفيه من المادة بقدر الاستطاعة، لأنه يعلم أن سعادته في التشبه بالله"[3].

وأفلاطون في هذا يكاد يكون قريبا من نظرة الإسلام إلى السعادة فالإسلام يرى أن السعادة الحقة لا تكون إلا في الحياة الآخرة بالخلود في الجنة وأعلى درجات السعادة الإسلامية هي التمتع بالنظر إلى الذات العلية فهذه هي السعادة التي ليس بعدها سعادة.

---

(1) تاريخ الأخلاق، محمد يوسف موسى ص 81 نقلا عن محاورة أفلاطون فيدون.

(2) انظر: تاريخ الأخلاق، ص 81 نقلا عن محاورة فيدون لأفلاطون مرجع سابق بتصرف.

(3) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص 99، نقلا عن محاورة فيدون: (وانظر أيضا فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل ص 77.

وبذلك نكون قد انتهينا من الكلام عن الأخلاق لدى أفلاطون وقد ظهر لنا مترفعا عن لذة السوفسطائيين وأمثالهم، ومعرضا عن طيبات الحياة التي درج الناس على تسميتها خيرات تقصد لذاتها، وموفقا بين اللذة والمعرفة في انسجام بديع يترتب عليه السعادة التامة والخير المطلق ومقتنعا بخلود الروح، وحياتها في دار أخرى تجزي فيها على ما أسلفت من خير وشر.

السياسة لدى أفلاطون

تمهيد:

تناول أفلاطون نظريته السياسية في عدة محاورات أهمها ثلاثة[1]: "الجمهورية" و"السياسي" ثم "النواميس"، والمحاورتان الأوليان تتشابها تقريبا في النظرية العامة التي يقدمها أفلاطون عن الجمهورية المثالية، أما النواميس أو القوانين فتختلف كثيرا عن الجمهورية والسياسي، ويمكن أن نطلق على نظرية أفلاطون في "الجمهورية" و"السياسي" الدولة المثالية أو الجمهورية الفاضلة، وتطلق على نظريته في القوانين، الدولة الواقعية أو الجمهورية الواقعية.

غير أن كتاب الجمهورية هو الذي استأثر بأوفر نصيب من هذا اللون من التفكير، والغرض الذي يهدف إليه أفلاطون من تأليف هذا الكتاب هو "تقرير الأصول الضرورية أو وضع التخطيط الأمثل لقيام جمهورية مثالية – أو مدينة فاضلة- تنتقي فيها كل الشرور والآثام التي تزخر بها المجتمعات المعروفة لعهده، مدينة فاضلة تقوم على الفضيلة وتشرف عليها حكومة الفلاسفة[2].

وقبل أن أبدأ الحديث عن النقاط التي تناولتها نظرية أفلاطون السياسية يجدر أن ألقي الضوء على هذه الكتب الثلاث:

---

(1) محاورة الجمهورية: قام بترجمتها إلى العربية كل من حنا خباز والدكتور فؤاد زكريا والدكتورة نظلة الحكيم ومحمد مظهر، وعلى هؤلاء الترجمات الثلاث يكون اعتمادنا في هذا البحث، ومحاورة السياسي: نقلها إلى العربية أديب تصور بعنوان رجل الدولة ومحاورة القوانين: نقلها إلى العربية محمد حسن ظاظا وقامت بطبعها الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(2) انظر: علم الاجتماع ومدارسه جـ1 للدكتور مصطفى الخشاب ط: الأنجلو المصرية 1984م ص 41، 42.

أولا: كتاب الجمهورية

يشتمل على عشرة أجزاء وهو أهم ما سطر أفلاطون من كتب تناول فيه سائر جوانب فلسفته كأنما أراد به أن يكون ملخصا موجزا لفلسفته جميعا فإنه يبحث مناحي الحياة الإنسانية بأسرها، موليا وجهه شطر معالجة موضوع الإنسان الصالح والحياة الصالحة الفاضلة – ويتجه إلى معرفة الوسائل المؤدية لبلوغ هدف إقامة الحكم الصالح. أعني أن كتاب الجمهورية "لا يتخصص في دراسة موضوع بذاته فإنه لا يعتبر كتابا في الموضوعات السياسية أو الأخلاقيات أو الاقتصاديات أو الموضوعات الاجتماعية على اختلافها فحسب، بل أنه يشتمل على جميع هذه الموضوعات بالإضافة إلى بحثه شئون التعليم والفن والفلسفة والغيبيات وذلك لإيمان أفلاطون بأن بحث الحياة الفاضلة في دولة فاضلة لابد وأن يشتمل على جميع جوانب الحياة ولكن الفكرة الجوهرية فيه التي أبان عنها عنوانه هي فكرة الجمهورية الصالحة، أو المدينة الفاضلة وقد صور "أفلاطون" في هذا الكتاب مدينة مثالية رأى أنها هي ما ينبغي أن يكون[1].

ويرسم كتاب الجمهورية صورة للدولة المثالية أو "اليوتوبيا"[2]. ولما أعيا مؤلفها العثور على تلك الصورة في الأرض، وفقد الأمل في أن يصبح من الممكن اكتشافها في أيامه، ولى وجهه نحو السماء يبحث عنها عله يجد هناك نموذجا لمن يرغب أن يراه ويبني نفسه على

---

[1] انظر: الفكر السياسي دراسة مقارنة جـ1، فؤاد محمد شبل ط الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974م، ص 94، 95، وأيضا قصة الفلسفة اليونانية، احمد أمين وذكي نجيب ص 190، 191، وأيضا الفلسفة الإغريقية جـ1 محمد غلاب ص195 وأيضا الفكر السياسي الغربي، تاليف جون باول، ترجمة محمد رشاد خميس ط الهيئة المصرية العامة للكتاب 1985م، ص46 بتصرف واختصار.

[2] اليوتوبيا هي الشيء غير الموجود في الواقع وتطلق على المدن الفاضلة التي ينشئها خيال بعض الفلاسفة، ويشرعون لها من المثل ما يرون أنه أمثل طريقة للإصلاح الاجتماعي بحسب ما يذهبون إليه من نظريات ويدينون به من مبادئ، ولم يخل عصر من عصور التاريخ من هذا الصنف من الفلاسفة والمصلحين، ما دام التطور والتغير من سنن الاجتماع الإنساني، وما دام الطموح إلى الكمال رائد الفكر المستنير، وكان أشهرهم في العصور القديمة أفلاطون مؤلف الجمهورية المثالية، وفي العصر الوسيط الإسلامي الفارابي مؤلف المدينة الفاضلة، وفي العصر الحديث كامبانلا مؤلف كتاب مدينة الشمس. انظر: بحوث في الإسلام والاجتماع جـ 1 علي عبد الواحد وافي ط: اولى دار النهضة المصرية 1977، 1397هـ - ص 275.

مثاله. وأما وجود ذلك النموذج على الأرض في الحاضر أو المستقبل، فليس بالأمر المهم في نظره، وإلا لزاما على كل إنسان أن يختار قوانين هذه المدينة ويطبقها معرضا عن كل ما سواها. على أنه يمتنع أن يماثل مجتمع من المجتمعات الدنيوية ملكوت السماوات، ولكن الشخص الذي تتحلى روحه بالفضيلة قد يبصر ذلك الملكوت في نفسه[1].

وقصارى القول: لقد بدأ أفلاطون كتابه هذا بالحملة على السوفسطائيين وتسفيه آرائهم في القوانين الأخلاقية بصفة عامة وفكرة العدالة بصفة خاصة. ثم يتكلم عن طبيعة الاجتماع البشري ونشأته الأولى ويناقش الدعائم التي تقوم عليها المدن المعاصرة في هذا الصدد عدة نقاط منها التربية الاجتماعية التي تحتاجها الدولة وهذا هو الركن الأساسي فيها. وهو تنشئة الأفراد وتربيتهم تربية سليمة، والمساواة بين الرجل والمرأة، وتجنيدها والشيوعية بالنسبة لطبقة الحراس، ثم حكومة الفلاسفة، وقد بذل قصارى جهده في البرهنة على صحة ما ذهب إليه وظن بعد كفاحه الجدلي أنه أصاب كبد الحقيقة بيد أن الظروف الاجتماعية وطبيعة الحوادث أقنعته بأن ما يسعى إليه خيال راق لا سبيل إلى تحقيقه في عالم الواقع لامتناع وجود الفيلسوف الحق، بل أن أفلاطون نفسه كان يشعر بصعوبة تطبيق نظام جمهوريته المثالية، ويؤيد ذلك الدكتور بيصار حيث قال: وأفلاطون نفسه كان يشعر بصعوبة تطبيق هذا النظام فيجيب في الجمهورية على من سأله عن إمكان تكوين دولة على هذا النحو، بأن البحث عن النظام الكامل شيء وإمكان تطبيق هذا النظام شيء آخر[2].

ولذلك عاد أفلاطون في كتابه القوانين وهو آخر كتاب له لامتحان الآراء والنظريات التي عرضها في الجمهورية، وأعطانا صورة للدولة الممكنة التحقيق.

ولكن ما الدافع الذي جعل أفلاطون يرفض الواقع الذي يعيش فيه ويحلق بمثاليته هذه في السماء؟

نستطيع أن نقول ان فكرة أفلاطون في دولته المثالية ما هي إلا رد فعل ضد الاتجاهات التي اتسم بها عصره مثل اضطراب الحالة السياسية وفسادها، وجهل الساسة

---

(1) انظر: المدن الفاضلة، محمد يونس الحسيني، ط: السلفية بالقاهرة 1370هـ 1951م، ص 42.

(2) انظر: الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، د/ محمد بيصار دار الكتاب اللبناني 1973م، ص 114.

وعجزهم عن القيام بواجبهم أمام أفلاطون وعلى مرأى منه دفعه إلى التفكير والبحث لعله يجد حلا لهذا الاضطراب والفساد.

بل لقد عانت المدن اليونانية من سوء الحكم وفساد النظم، سواء أكانت ديمقراطية أم استبدادية أو ارستقراطية وقد شهد أفلاطون فساد النظام السياسي في مدينته وكان يطمع في إصلاح هذا الفساد ولكن إعدام أستاذه "سقراط" في ظل حكومة ديمقراطية في أثينا، بل وبتحريض من قادتها دفع به إلى الشعور باليأس من إصلاح النظام السياسي بالطريقة التقليدية أي عن طريق تعديل الدستور أو إبدال أشخاص بآخرين فاتجه تفكيره إلى ضرورة إجراء تغير أساسي في نظام الحكم على أساس التربية الأخلاقية فيكون هدف الدولة تربية المواطنين تربية صحيحة لتحقيق الخير لهم كأفراد وللجماعة التي يعيشون فيها، وضمن ذلك كله في كتاب الجمهورية[1] في إطار مثالي "يوتوبي" ربما لعدم قدرته على نقض الأوضاع بطريقة مباشرة استفادها من درس إعدام أستاذه سقراط وبالتالي استعان برؤيته "المعمارية" في بناء صورة مثالية لدولة خيالية تتحقق فيها المثاليات العليا التي نادى بها سقراط وينقض من خلالها الأوضاع القائمة بطريقة ضمنية[2].

وقصارى القول: أن كتاب الجمهورية يشتمل على نقد لاذع للأوضاع السياسية لدولة المدينة كما كانت في أثينا، فهو يهاجم الحكم الديمقراطي بقوله: "إن الشعب لا يصلح لحكم نفسه بنفسه" وركز هجومه على طبقة رجال السياسة في أثينا فوصفهم بالجهل والضعف وجعل النظام الديمقراطي مسئولا عن ذلك لما استلزمه من تعدد الأحزاب ذات المصالح المتضاربة[3].

أما السياسي والقوانين فأقل شيوعا من الجمهورية، والواقع أنهما غالبا ما يهملان ولكن من الأنسب إبراز وصف بسيط لها.

---

(1) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي جـ1 أبو ريان ص 214، مرجع سابق.

(2) انظر: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، للدكتور حورية توفيق مجاهد، ط: الأنجلو المصرية 1986م، ص47.

(3) انظر: المدخل في علم السياسة د: محمود خيري عيسى، وبطرس غالي، ط: الأنجلو المصري، خامسة 1986م، هامش ص31.

ثانيا: السياسي:

وهو الكتاب الثاني من كتب أفلاطون السياسية ويطلق عليه أيضاً رجل الدولة كتبه أفلاطون وكان سنه حوالي ستين عاما، أي بعد الجمهورية بعشر سنين وقبل القوانين بعشر أخرى تقريباً. فنستطيع أن نقول أنه حلقة اتصال بين محاورتي الجمهورية والقوانين.

تناول أفلاطون في محاورة السياسي، تعريف السياسة وهل هي علم أو فن، وبحث فيه مسألة الحكم من وجهة علمية، وقال أن الرجل السياسي الحقيقي هو الفيلسوف الكامل الذي يهدف إلى تلقين الشعب الفضيلة والعدل، ومتى وجد هذا الحاكم فلا حاجة إلى القوانين إذ يجب أن يكون مثل هذا الحاكم مطلق التصرف غير مقيد بقانون، ولكن هذا الحاكم الأمثل "حديث خرافة" فليس من المعقول أن إنسانا بشريا يستطيع أن يطبق العدالة تطبيقا صحيحا بدون أن تنتابه نشوة السلطان.

ومن ثم انتهى في هذه المحاورة إلى جملة نتائج من أهمها: "إن الحكم عنده فن" وعلم وتخصص لا يمكن أن يتقنه أو يملكه إلا واحدا أو اثنان أو قلة قليلة. ويستطيع مثل هذا الحاكم أن يحكم بلا قوانين ما دام يرجع إلى فنه في السياسة. أما إذا لم يتوفر وجود هذا الفيلسوف الخبير بالسياسة فعندئذ نرجع إلى القانون[1].

ولعل أفلاطون في هذا الرأي يضع تمهيداً لنظريته النهاية التي ضمنها كتاب القوانين فالفكرة الجوهرية في محاورة السياسي هي القصد إلى تميز الملك والسياسيين الحقيقيين من المهرجين الزائفين.

ثالثاً: القوانين:

وهو آخر كتب أفلاطون ويسمى أيضا بالنواميس أو بالشرائع وقد حشد فيه أفلاطون خبرة السبعين عاما التي عاشها مفكرا وممارسا بوجهيها الأبيض والأسود. ويقول

---

(1) انظر: في فلسفة السياسة، للدكتورة أميرة حلمي مظرط: دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م، ص29.

الأستاذ "برنت" وهو بصدد الحديث عن كتاب القوانين أننا نراه في القوانين يعود إلى الوراء كعجوز في السبعين، أي إلى الأمور التي كانت دائما أقرب إلى قلبه[1].

والحق أن الدارس لمؤلفات أفلاطون السياسية يجد كتاب القوانين ما هو إلا إصلاح للكثير من الأخطاء التي افرطت من أفلاطون في عصوره الأولى مثل القول بالشيوعية، وإلغاء نظام الأسرة الدائم، وغير ذلك كثير من الآراء الهدامة التي اعترف بها أفلاطون نفسه في شيخوخته ورجع عنها. وهذا الكتاب يعتبر أطول بحوثه وآخرها وأغناها مادة وأقربها إلى طبيعة العمران البشرى والاجتماع السياسي فقد عني فيه بتوضيح الخطوط العملية لتحقيق المدينة الصالحة الواقعية بعد أن انصرف اهتمامه في محاورة الجمهورية والسياسي إلى بيان النموذج المثالي للمدينة.

ولكن ما يؤخذ على هذا الكتاب صعوبة قراءته إذ جاء الحديث فيه مشتتا لا ترابط فيه، وفيه حشو وتكرار كثير. وأقرب تفسير مقبول لذلك ما هو متواتر من أن المؤلف لم يراجع كتابه المراجعة الأخيرة وبسبب هذه الشوائب في أسلوب "القوانين" كان إقبال القواء عليه ضئيلاً إذا قورن "بالجمهورية" أما "الجمهورية" فكتاب لكل زمان نظراً لأن عمومية المبادئ التي عالجها تجعلها في معظمها غير متأثرة بمرور الزمن[2].

وبعد هذه الإطلالة السريعة التي تحدثت فيها عن التعريف بالكتب الثلاثة التي تتضمن نظرية أفلاطون السياسية، نعود بعد ذلك إلى موضوعنا الأساسي وهو السياسة لدى أفلاطون وهو موضوع حديثنا في الفصول الثلاثة التالية.

---

(1) انظر: القوانين لأفلاطون ترجمة محمد حسن ظاظا: طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986م، ص10، 11.

(2) انظر: تطور الفكر السياسي الكتاب الأول، جورج هـ. ساباين ترجمة حسن جلال العروس، ط: دار المعارف بمصر 1954م، ص82، 83، باختصار وتصرف.

الفصل الثالث

نشأة المجتمع وضرورة الاجتماع

الفصل الثالث

نشأة المجتمع وضرورة الاجتماع

أكد عدد كبير من الشراح أن "أفلاطون" كان صاحب أول نظرية اجتماعية وتاريخية واضحة المعالم في تاريخ الفكر الغربي ويعتبره "جورج سارتون" أول عالم اجتماع لأنه قام بتصنيف أنواع الحكم في المدن اليونانية ويذكر "كارل بوير أن أفلاطون" كان عالم اجتماع بالمعنى الذي أصبح به مصطلح علم الاجتماع مفهوما عند "كونت" و "سبنسر" فقد طبق منهجه المثالي بنجاح في تحليل حياة الإنسان الاجتماعية وقوانين تطورها فضلا عن قوانين وشروط استقرارها[1].

ويفسر أفلاطون نشأة الدولة أو المجتمع أو المدينة بأنها ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده، وأن فطرة الإنسان هي التي تهديه إلى التماس معونة الغير في إشباع هذه الحاجات لكثرتها وتنوعها فهو محتاج إلى القوت واللباس والمسكن والأمن، والجنس، وهذه هي أهم الضروريات، إذ لا يوجد إنسان كامل بمعنى أنه لا يوجد إنسان يستطيع أن ينتج جميع احتياجاته الضرورية بمفرده، فكل إنسان محتاج إلى مبادلة إنتاجه بإنتاج الآخرين حتى يحصل على جميع مقومات معيشته.

يؤيد ذلك ما أورده "أفلاطون في الجمهورية حيث قال: "إن الدولة تنشأ لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه وافتقاره إلى معونة الآخرين. ولما كان كل إنسان محتاجا إلى معونة الغير في سد حاجاته، وكان لكل منا احتياجات كثيرة، لزم أن يتألف عدد عديد منا من صحب ومساعدين، في مستقر واحد فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة[*] أو دولة[2].

---

(1) انظر: مقدمة في علم الاجتماع السياسي للدكتور إسماعيل علي سعد، ط: دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية 1987م، ص29، 30، وانظر تاريخ العلم، جورج سارتون ج3، ص43، مرجع سابق.

(*) يلاحظ أن أفلاطون يستعمل الدولة والمدينة بمعنى واحد، فما كان معروفاً من تنظيم سياسي في هذه الآونة هو "دولة المدينة".

(2) انظر: الجمهورية حنا خباز ص40، وفؤاد زكريا ص227.

فالاجتماع الإنساني يقوم إذن على مبدأ التعاون وتبادل الخدمات بدافع من الطبيعة الإنسانية بحيث يجد كل مواطن في زملائه أصدقاء نافعين ترتبط مصلحته بمصلحتهم، وهذا التفسير لنشأة الاجتماع يختلف كل الاختلاف عن نظرية "العقد الاجتماعي" التي قال بها السوفسطائيون والإبيقوريون، وصيغت كاملة في فلسفة كل من هوبز ولوك وجان جاك وهي ترجع ظاهرة الاجتماع الإنساني إلى الاتفاق الاختياري لا إلى طبيعة الإنسان[1].

بمعنى أنها نتيجة تعاقد أو اتفاق. وفي ظل هذه النظرية تقتصر وظيفة الدولة على ضمان حرية الاختيار للأفراد، وقد رفض أفلاطون نظرية التعاقد هذه، لأنها تستند إلى الإرادة الفردية وتهمل طبيعة الأفراد، وهو يرى أيضاً أن التعاقد بين الأفراد قد لا يتم لأغراض فاضلة بعكس الطبيعة التي ترمي إلى تحقيق الغرض الفاضل وتوفير الخير للمجتمع[2].

وتفسير أفلاطون هذا قد وضح وجهة نظر جديدة ظلت تلازم النظرية الاجتماعية حتى الآن، وهذا التفسير يعني أن أساس قيام المجتمعات المتمدينة هو الحاجات الاقتصادية وتبادل الخدمات بين الأفراد في المجتمع، وأن كل عضو في المجتمع يلتزم بقدر معين من الأخذ والعطاء.

وبناء على هذا يقول أفلاطون شرحا لفكرته هذه: "فلنخطط في بحثنا مدينة خيالية مبتدئين بها من أول أركانها. فيظهر إذا أنها أنشئت سدا لحاجاتنا الطبيعية، وأول تلك الحاجات وأهمها القوت، قوام حياتنا كمخلوقات حية، وثاني تلك الحاجات المسكن وثالثها الكسوة وهكذا[3].

ثم إن أفلاطون يضع حدا لأصغر مدينة ممكنة التحقيق فيقول: أنها تتألف من أربعة أو خمسة رجال: فلاح وبناء، ونساج، يضاف إليهم الإسكافي، أي صانع الأحذية – واثنين أو ثلاثة من العمال القائمين بسد حاجاتنا الجسدية الضرورية. وعلى كل من هؤلاء أن يعمل ما

---

(1) انظر: مشكلات فلسفية تأليف نخبة من الأساتذة، ط: جريدة الصباح بمصر، 1954، ص207.

(2) انظر: المدخل في علم السياسة، ص31 مرجع سابق وأيضاً تطور الفكر السياسي، ص61.

(3) انظر: الجمهورية، حنا خباز، ص40 مرجع سابق.

يلزم للجميع من منتوجه، فيعد الفلاح مثلا وهو أحدهم، ما يحتاج إليه، أربعة أشخاص من الطعام، فيقضي في إعداد طعامهم أربعة أضعاف الوقت اللازم له لإعداد طعامه ثم يقاسم إخوانه الثلاثة إنتاجه .. بدلا من أن يهملهم ويعمل ما يسد حاجته. فيقضي ربع وتقه في إعداد ربع مقدار الطعام، ويقضي الثلاثة الأرباع الباقية من وقته في إعداد مسكنه وكسوته وحذائه[1].

فأفلاطون يرى أن الدولة تنشأ حينما يشعر الناس بأن الواحد منهم لا يستطيع أن يكفي نفسه في إشباع حاجاته، فيجتمع الناس بعضهم مع بعض لكي يستطيع الواحد منهم أن يكمل الآخر، ويحقق له من المنافع ما لا يستطيع هو وحده أن يحققه، فالاجتماع في نظر أفلاطون ضروري.

ولكن هذه الجماعات الصغيرة المتعاونة فيما بينها سرعان ما تزداد وتؤلف مدينة فإن لم تستطيع أن تكفي نفسها بنفسها تلجأ إلى التجارة والملاحة. هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة، مثال البراءة السعيدة، ليس لها من حاجات إلا الضرورية، وهي قليلة ترضيها بلا عناء، يقنع أهلها بالشعير والقمح والخضر والثمار والخمر، فيعيشون عيشة سليمة ويعمرون، لا يعرفون الفاقة ولا الحرب، ولكن هذا العصر الذهبي انقضى يوم فطن الناس إلى جمال الترف والفن فنبتت فيهم حاجات جديدة، واستحدثوا صناعات لإرضائها، وضاقت الأرض بمن عليها، فنشبت الحروب وتألفت الجيوش هذه هي المدينة الثانية هي المدينة المتحضرة وهي عسكرية[2].

يفهم من هذا أن الدولة لدى أفلاطون نظام اقتصادي محض أبرزته إلى الوجود احتياجات الإنسان المادية وحدها وعمـ ـظام تقسيم العمل الذي هدفه إشباع رغبات الناس.

ولكن إذا كانت الدولة مجرد نظام اقتصادي كما يرى أفلاطون فلن تكون العدالة الإنسانية سوى الفطرة التي تستميل الإنسان لتركيز ملكاته لإنجاز فعل اقتصادي يتخصص

---

(1) انظر: الجمهورية حنا خباز، ص41، مرجع سابق.

(2) انظر: يوسف كرم، ص100 مرجع سابق، وقارن مع ذلك الجمهورية حنا خباز، ص42، 43، 44، بتصرف واختصار.

فيه. وههنا، لن يفترق الإنسان عن الغريزة إلا فيما ندر، الغريزة التي ترغم الطبقات المختلفة لمجتمع النحل لتكريس أنفسها كل لتأدية عمل خاص[1].

بيد أن أفلاطون يرى في تعدد احتياجات الإنسان لما هو أبعد من الضروريات آفة تصيب الجنس البشري، إذ يقتضي هذا التعدد زيادة مماثلة في وسائل إشباعها. وههنا يخالف الكتاب المحدثين الذين يرون في ابتكار وسائل إشباع المطالب الإنسانية المتزايدة ولاسيما التي تعتبر كمالية -- علامة ارتقاء الحضارة[2] على أنه لا ينكر تأثير الإقبال على اقتناء الكماليات على صفاء الأذواق وما تبعثه الفنون في النفوس من رقة المشاعر، وهو يدرج تحت باب الكماليات والفنون: الموسيقى والشعر والتصوير وصناعة الحلوى والملابس، لكنه يرى أن الارتقاء بالفنون لا يدخل في نطاق رسالة الدولة الأصلية[3]. وإذا ما أخفقت الدولة في كفالة احتياجات مواطنيها فإنها – كما يقرر أفلاطون تنساق وراء العدوان. لتتمكن من إزالة هذا الفشل الذي لا يكون إلا نتيجة تفكك النظام الصارم الذي وضعه أفلاطون، وعدم التزام الأفراد به، وإذا حدث هذا تشعر الدولة بفشلها في ضبط النظام فتلجأ إلى العدوان والحروب.

فهوية الدولة بناء على هذا التبادل وما تعمل على تنظيمه في الجماعة هو إيجاد أوفق الطرق لإشباع الحاجات، والتناسق في تبادل الخدمات.

ولكن مهمة الأفراد هي القيام بتنفيذ الأعمال التي تفرضها عليهم مراكزهم الاجتماعية وتتوقف أهمية الفرد الاجتماعية على قيمة العمل الذي يقدمه للمجتمع، فالفرد في الدولة يحتل مركزاً اجتماعياً معينا، هذا المركز يتطلب التزامات معينة، وعلى الدولة أن توفر الأسباب التي تسهل قيام الأفراد بالتزاماتهم. وعلى ذلك فالحرية التي تكفلها الدولة له ليس غرضها تمتعه بإرادة حرة بقدر ما تستهدف تمكينه من أداء الخدمات المطلوبة منه[4].

---

(1) انظر: الفكر السياسي، محمد شبل، ص105، مرجع سابق.

(2) تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، برتراندرسل، ص39، مرجع سابق.

(3) انظر: الفكر السياسي، 105 مرجع سابق.

(4) انظر: تطور الفكر السياسي سباين، ص60، وأيضاً المدخل في علم السياسة، ص31 مرجع سابق.

ثم إن تبادل الخدمات بين أفراد المجتمع لدى أفلاطون يتضمن مبدأ آخر لا يقل في أهميته عن المبدأ السابق، وهو مبدأ تقسيم العمل والتخصص في القيام بالمهام ذلك لأن متطلبات الإنسان إذا ما أشبعت بطرق التبادل، فإن كل فرد لا بد أن يتوافر لديه فائض من الحاجات التي يؤديها، وأن يتحقق لديه نقص كذلك في الحاجات التي يأخذها. ومن هنا تبدو ضرورة التخصص في العمل.

فيترتب على ذلك أن يقوم كل فرد من أفراد المجتمع بعمل معين يتخصص فيه ويتفرغ له فلا يتعداه إلى غيره، لأنه بالتخصص يكتسب الخبرة وينتج إنتاجا أفضل وأوفر. والأعمال متنوعة ومتفاوتة في الأهمية ومختلفة فيما يتطلب من المواهب والاستعدادات. فكل فرد يختلف عن الآخر فيما حبته به الطبيعة من الاستعدادات الفطرية، فهذا يمتاز بالشجاعة وذاك يمتاز بالذكاء ا لخارق وذلك يمتاز بالمهارة في العمل وهكذا فيجب توزيع الأعمال على الأفراد بحيث يختص كل فرد بنوع العمل الذي يتفق مع ميوله الذاتية وتتجلى فيه مواهبه الخاصة.

ومن ثم نستطيع أن نقول: أن مبدأ التخصص في العمل يقوم في نظر أفلاطون على حقيقتين أساسيتين في النفس البشرية أولاهما: أن الناس يختلفون في المواهب ومن ثم يؤدون بعض الأعمال أحسن من غيرهم. والحقيقة الثانية أن المهارة تكتسب فقط عندما يكرس الناس أنفسهم مقبلين على أداء العمل الذي يتفق مع استعدادهم الذاتي[1].

وفي ذلك يقول أفلاطون: "ينبغي أن نخلص من ذلك إلى أن كل الأشياء تكون أوفر مقداراً وأجود نوعا، وأسهل إنتاجاً، إذا التزم العامل بما يميل إليه طبعة من الأعمال وأتمه في وقته الخاص، غير متشاغل عنه فيما سواه"[2].

وهذه نظرية سليمة لا غبار عليها، ولا تتعارض مع نظرة أي عصر من العصور قديما ووسيطا وحديثا. لأن المتخصص في شيء يكون على دراية به بخلاف غيره ممن يجهل هذا الشيء.

---

(1) انظر: تطور الفكر السياسي سباين، ص61.

(2) انظر: الجمهورية، حنا خباز، ص41.

ثم يجب على الدولة بعد ذلك أن تتعهد هذه المواهب بالتهذيب والتنمية وأن تتخذ لذلك أفضل خطط التربية والتعليم حتى تصل كل موهبة إلى أقصى قوتها في كل فرد وبذلك تمكن الدولة أبنائها من أن يقدم كل واحد منهم لها ولنفسه غاية ما يستطيع أداؤه من خير.

ويلاحظ أن هذا التوجيه الذي أشار إليه أفلاطون يعتبر نقدا للديمقراطية الأثينية التي تدين بالمساواة بين الأفراد، وبأن كل الأعمال سواء بالنسبة لكفاءة المواطن الاثيني كما تعتبر هذه الملاحظة نبؤة واضحة بما تنادي به اليوم أحدث النظريات التربوية في التوجيه المهني. ومن شأن هذه الطريقة أن تعيد بناء الطبقات الاجتماعية فتجعلها مؤسسة على الكفاءة والاستحقاق بعد أن كانت القاعدة أن يرث الأبناء مهنة آبائهم[1].

حقا أن هذا المبدأ الذي نادى به أفلاطون يعتبر في حقيقة الأمر، سبقا إلى مبدأ تكافؤ الفرص للمواطنين، وهو أحد المطالب الديمقراطية الهامة في العصر الحديث.

وعلى هذا النحو من الإيجاز والتعمق البالغ في تحليل الجماعة والطبيعة البشرية اعتمد أفلاطون في معالجته سائر الأسس التي تقوم عليها الدولة.

ومن ثم يتبين لنا أن فكرة الفيلسوف الحاكم ليست بدعة وإن طلب الحكم إنما يبرره نفس المبدأ السائد في مختلف الجماعات وهو مبدأ التخصص في العمل.

ولكن مما نأخذه على أفلاطون ونحن بصدد الحديث عن مبدأ تقسيم العمل والتخصص فيه قول أفلاطون أن للتخصص أساساً طبيعياً يكمن في الطبيعة البشرية ذاتها. فهو يعتبر أن الطبيعة لم تجعل فردا يشبه فردا آخر، وإنما لكل طبيعة مختلفة تجعله مؤهلاً لهذه الوظيفة أو تلك فقط وليس لكل الوظائف معا[2].

فهذه ذلة من أفلاطون لأن الطبيعة لا تفرض على الإنسان قبل أن يولد عملا معينا كما يدعي أفلاطون وهو ما نلاحظه عليه أيضا عند تقسيمه المجتمع إلى طبقات واستناده في ذلك إلى أسطورة المعادن.

---

(1) انظر: مشكلات فلسفية، بقلم عبده فراج، ص208.

(2) انظر: الحكمة الأفلاطونية، د. عزت قرني، ط/ دار النهضة العربية القاهرة، 1394هـ ص48.

ولكن أقول أن الإنسان يولد مهيئا لأن يختار أي مهنة شاء حسب استعداداته وميوله ويتوقف هذا على التعليم وعلى مواهب الشخص واستعداداته، والإنسان لا يولد مفطوراً على عمل معين. نعم إن الإنسان لا يمكن أن يتخصص في سائر المهن ويتقنها كلها لأن هذا شيء ليس من السهل حتى يأتيه الإنسان ولكن يستطيع أن يتقن بعضا منها بالتعليم والمران الطويل. وليس الطبيعة هي التي تفرض على الإنسان عملا معيقا قسراً وتعسفاً. كما يقول فيما بعد إن الطبيعة قد وضعت في طينة بعضهم ذهبا فهؤلاء يتولون مهنة الحكم وفي طينة بعضهم الآخر فضة فيتولون مهنة الدفاع، وفي طينة البعض الآخر حديدا فهم يتولون مهنة الإنتاج. وهذه الطبقية مرفوضة كما سنبين ذلك عند حديثنا عن طبقات المجتمع.

ثم إن المشكلة التي تواجه المجتمع عند أفلاطون ليست مشكلة تقسيم الأفراد حسب مواهبهم، لأن هذا التقسيم تفرضه الطبيعة قسرا على الأفراد، ولكن المشكلة الحقيقية هي إتاحة الفرص للمواهب المختلفة لكي تكسب المران الكافي الذي يؤهلها لبلوغ الكمال الذي يمكن المجتمع في النهاية من تحقيق أغراضه السامية، وهنا تظهر لنا أهمية الحاكم الفيلسوف، ومكانته في المجتمع، فهو الفرد الوحيد الذي لديه المعرفة الكافية لوسائل تنمية مواهب الأفراد الطبيعية، وتوجيه المجتمع نحو غرضه السامي فهذه هي الوظيفة الخاصة به[1].

فأفلاطون يرى أن مهنة الحكم يجب أن تكون على رأس كل المهن اللازمة للجماعة لإشاعة السلام والعدل بين الأفراد وفض ما قد ينشأ بينهم من منازعات، ولدفع ما قد يقع على الجماعة من عدوان خارجي وينبغي على الحكام أن يتفرغوا للحكم حتى يتقنوا مهنتهم السامية فلا تشغلهم زراعة أو صناعة أو تجارة وفي نظرته هذه للحاكم يكاد يتفق مع نظرة الإسلام لمن يتولى الحكم، فإن مهنة الحكم في الإسلام يجب أن تكون فوق كل المهن فلا بد أن يتحلى بسائر الخصال الحميدة من العدل والحلم وحسن الخلق والورع ولا يشغله عن وظيفته شاغل، حتى يتفرغ لهذه المهمة ويؤديها على الوجه الأحسن. ويجب أن يكون قدوة

---

(1) انظر: المدخل في علم السياسة، ص31، 32 مرجع سابق.

يقتدي به في سائر أحواله، وإن كان الإسلام قد ركز على هذا لأنه يعلم أن صلاح الحاكم يترتب عليه صلاح الرعية ولنا في رسول الله ﷺ الأسوة الحسنة فإنه كان نعم القائد الذي صلحت على يديه رعيته.

وبناء على ذلك فإن غير الحكام من أفراد الشعب يجب أن ينشغل كل فرد منهم بعمله الخاص فلا يتدخل في السياسة، أو يشارك في الحكم بطريقة أو بأخرى، ولعل هذا من أهم ما فارق به أفلاطون النظام الديمقراطي الأثيني الذي كان يقوم على التصويت باستشارة الرأي العام والتقيد برغبات الشعب التي يبديها بنفسه أو بواسطة ممثليه. فإن مبدأ التخصص الذي يتمسك به أفلاطون قد باعد بين العامة وبين مسائل الحكم التي ينبغي تركها لمن يجيدها. أما التأثر بآراء العامة فهو كالعمل بمشورة الجاهل[1].

وبعد هذا العرض الموجز الذي تحدثت فيه عن نشأة المجتمع وضرورة الاجتماع ومبدأ التخصص في العمل لدى أفلاطون قد بان لي أن أفلاطون قد كان موفقا حينما رأى أن الاجتماع ضروري لعجز الإنسان عن سد حاجاته بنفسه، ونظرته إلى مبدأ التخصص في العمل. إلا أننا أخذنا عليه قوله أن الطبيعة هي التي تفرض تقسيم العمل والتخصص فيه قسرا على الأفراد وهذه واحدة تحسب عليه.

موقف الإسلام من نشأة المجتمع وضرورة الاجتماع

أما عن نظرة الإسلام إلى نشأة المجتمع وضرورة الاجتماع فهو لا يرفض ذلك بل يرى أن الاجتماع ضروري بالنسبة للإنسان، ولكن نظرة الإسلام إليه ليست نظرة مادية بحتة ولكنها روحية ومادية معا فهو يرى أن المجتمع يجب أن ينهض على أساس متين من التعاون والتكافل الاجتماعي، الذي لم تدفع إليه أغراض، ولم تتطلبه كذلك حاجات، وإنما انبعث من ضمير فردي معد أتم الإعداد لتحقيق هذا المجتمع، ومنبثق من غرض أخلاقي نما في الكيان الإنساني.

---

(1) انظر: مشكلات فلسفية، ص209 مرجع سابق.

وليس التكافل الاجتماعي – كما يسبق إلى أذهان الكثيرين – وقفا على الإحسان والبر والصدقة والزكاة، فإن ذلك كله لا يتعدى قاعدة واحدة من قواعد التكافل الاجتماعي الكثيرة التي ينهض عليها ذلك البناء الشامخ الممتد الظلال.

إن التكافل الاجتماعي في الإسلام نظام اجتماعي كامل، بكل ما يحمله اصطلاح، نظام اجتماعي من مدلول ومعنى، فالإسلام إنما يعني بالتكافل الاجتماعي ذلك النظام الذي يعمل على تربية روح الفرد وضميره، وتنمية مواهبه الخاصة واستعداداته للعمل والإنتاج والذي يعمل كذلك على تكوين الأسرة وتنظيمها وحمايتها ثم تنظيم العلاقات الاجتماعية والمعاملات المالية، والأوضاع الاقتصادية التي تشمل المجتمع الإنساني[1].

ثم إن الإسلام يرى أن الاجتماع لا بد أن يقوم على التعاون بين أفراده على البر والتقوى والعمل الصالح ومصداقا لذلك قول الحق تبارك وتعالى في محكم التنزيل: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ صدق الله العظيم[2].

أما عن مبدأ تقسيم العمل والتخصص فيه فقد أشار إليه القرآن الكريم صراحة، وأثبت التباين والاختلاف في القدرات والمواهب بين الناس حيث تقوم على هذا التباين حقيقة التخصص في المجتمع مما يؤدي بالضرورة إلى التعاون لتلبية الحاجات المتنوعة للإنسان يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾[3].

---

(1) انظر: المجتمع الإسلامي مقوماته وقيمه، إعداد إبراهيم محمد إسماعيل عوضين: شركة الإعلانات الشرقية 1382هـ 1963م العدد الثامن والعشرون، ص127، 128.

(2) سورة المائدة، آية: 2.

(3) انظر: سورة الزخرف، آية: 32.

فاختلاف قدرات الناس ومواهبهم وذكائهم وخبراتهم وقوتهم وميولهم وسائر إمكاناتهم النفسية والجسدية من ناحية، ثم تنوع الحاجات الضرورية والكمالية الملبية لرغبات البشر المختلفة من ناحية أخرى هو الذي أدى إلى استعانة أفراد المجتمع بعضهم ببعض بحيث يستحيل على الفرد الواحد أو الأسرة الواحدة أن تلبي كل حاجاتها الضرورية والكمالية مما جعل التعاون ضرورة لتبادل المنافع والخدمات والحاجات فمن يصلح لعمل لا يصلح لسواه ومن ثم قام التخصص بين الناس في المهن والحرف والعلوم والصناعات.

وبالتعاون يتحقق التكافل الاجتماعي وذلك واضح من قوله تعالى في الآية السابقة (نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا) فكون المعيشة مشتركة بينهم يعني ضرورة الاجتماع البشري ونتيجة تلك القسمة المؤدية إلى التبادل والتخصص في العمل هو أن يختلف الناس في الدرجات في المجتمع الواحد، ومن ثم يقوم البناء الاجتماعي المشتمل على نظمه المختلفة، وكذلك يقوم التركيب الاجتماعي للمجتمع على الدرجات التي تبدأ من الحكام وتنزل في سلم الدرجات حتى أدنى الأعمال اليدوية ومعنى قوله تعالى: (ليتخذ بعضهم بعضا سخريا) أي التعاون وتبادل الخدمات والأعمال والمنافع، فالكل مسخر لخدمة الكل والحاكم مسخر لخدمة المحكوم، والرعية مسخرة لخدمة الحاكم والمحكوم[1]. وذلك هو مبدأ التعاون أو تقسيم العمل الذي يقوم عليه المجتمع والذي توصل إليه أفلاطون كما أشرت إلى ذلك سابقا.

فالعلاقات القائمة بين الناس في شكل نظم وظواهر وما يترتب عليها من حقوق وواجبات هذه العلاقات تشكل المواقف والتجارب الحقيقية للاختبار والامتحان الذي خلق الله الدنيا والبشر من أجله. ومن ثم فالله تعالى يبتلي الأمم بعضها ببعض والمجتمعات بعضها ببعض، والجماعات بعضها ببعض ويبتلي الأمم برسلها والرسل بالأمم والحكام بالمحكومين والمحكومين بالحكام، ويبتلي المؤمن بالكافر والكافر بالمؤمن ويبتلي الأفراد بالأفراد عموما في المجتمع ممثلا ذلك الابتلاء في السلوك الخلقي بينهم أي أن النظم الاجتماعية داخل المجتمع

---

[1] انظر: مقومات المجتمع المسلم، لدكتور / فاروق أحمد دسوقي، ط: دار الدعوة الإسكندرية، 1983، 204.

الواحد ليست سوى مجالا للابتلاء وموضوعات مختلفة لامتحان البشر بعضهم ببعض داخل المجتمع الواحد.

والفرد المسلم الناجح في امتحانه وابتلائه هو الذي يتعامل مع غيره من خلال النظام الأخلاقي الإسلامي، وسائر نظم التشريع الإسلامي والمجتمع المسلم الناجح في امتحانه هو الذي يقيم في واقع حياته الاجتماعية البناء الاجتماعي الإسلامي ويتعامل مع غيره من الأمم والمجتمعات حسب مقتضيات ذلك البناء. ذلك هو المجتمع الإسلامي الحق الذي تتحقق به سعادة البشرية في الدنيا والآخرة حيث لا تتحقق بسواه لا في الدنيا ولا في الآخرة.

الفصل الرابع

جمهورية أفلاطون والأسس التي ترتكز عليها

المبحث الأول

طبقات الجمهورية المثالية[1]

تمهيد:

لقد رسم أفلاطون في كتابه "الجمهورية" دعائم الدولة المثالية" فأراد أن يخطط ليقيم مدينة تنقضي فيها الرذيلة والفساد والشرور، وتقوم على العدالة والحكمة" ولقد شرع أفلاطون لذلك طائفة من المبادئ التي رآها ضرورية لقيام هذه المدينة. كما تكلم عن العناصر والدعائم التي تتألف منها هذه الدولة ونوع التربية الاجتماعية والأخلاقية التي يجب أن تسود المدينة وما هي أصلح الحكومات لهذه المدينة التي تستطيع أن تحقق العدل والخير والكمال. فهو لم يكن راضيا عن الأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة في عصره ومن ثم كان تخطيطه لقيام مدينة – أو دولة – صالحة تتمتع بنظام وحكم مثالي.

حقا إن ما يشغل بال أفلاطون ليس هو الدولة وإنما الإنسان، ليس هو المدينة من حيث هي كذلك بل المدينة العادلة فتكوين المدينة كما يقدمه لنا أفلاطون هو تكوين مثالي، وبالتالي غير واقعي. ويكاد يكون في بعده عن الواقعية، على الجملة مثل تكوين شكل هندسي، ابتداء من العناصر البسيطة المجردة التي يتركب منها. فهذا التكوين المثالي لا يذكر لنا كيف ينشأ المثلث والدائرة فلا شك في أن أحدا لا يفكر في أن الدائرة إنما تولدت في الواقع وفي الحقيقة عن محيط يدور بمحورها. وحين يشرح لنا المهندس تكوين أشكاله، فإنه لا يقص علينا تاريخها، إنه يفعل شيئا آخر، ويفعل من وجهة نظره شيئاً أكثر من ذلك بكثير: أنه يتيح لنا "فهم" طبيعتها وماهيتها وتركيبها وهذا تماما هو نفس ما يريد أفلاطون، أن يفعله: إنه

---

(1) المثالية: نسبة إلى مثال "ويطلق على الشيء الذي لم يتحقق وجوده بالفعل في الوجود الخارجي ولكنه متصور ذهنا، ويغلب أخلاقه على مثل أفلاطون القائمة بذاتها والمثال تصور فلسفي يعارض النظم التي ترى أن الواقع هو مصدر كل معلوماتنا فالمثال عند أفلاطون هو الشيء الذي ينبغي أن يكون. انظر: المعجم الفلسفي: مراد وهبة، ط: دار الثقافة الجديدة القاهرة، 1979م، ص39.

يريد وهو يصور المدينة أمام أعيننا وهو يشيدها ابتداء من العناصر البسيطة المجردة – الإنسان – يريد أن يتيح لنا أن ندرك طبيعتها وأن نكتشف مكان العدالة ودورها في الدولة[1].

ثم إن أفلاطون يستند في تحديده أسس المدينة المثالية إلى تشبيه المدينة بالفرد، بمعنى أن المدينة المثالية عبارة عن وحدة حية تتكون من أجهزة مختلفة ذات وظائف محددة مثل الفرد سواء بسواء هذه الأجهزة يرتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا وتتجمع كلها في جهاز مركزي واحد له هدف مشترك. ومما لا شك فيه أن تلك نظرة أولية إلى المدينة (المجتمع) تتميز بالشمول والتعبير عن الحياة المشتركة والتعاون الوثيق والهدف الجماعي[2].

ومن ثم يكون أفلاطون بنظرته هذه قد أوضح الضرورة الاجتماعية التي تجعل من المدينة أو الدولة أو الجمهورية – أول تنظيم اجتماعي وسياسي تدعو إليه الطبيعة البشرية ذلك أن الدولة وحدة جماعية أو مجموع منظم من الناس دعائمه انسجام الرغبات الخاصة والإرادات الفردية وتوازن الميول والمصالح الذاتية، وهي تخضع لسياسة موحدة وتسعى وراء هدف عام مشترك.

ثم إن أكمل الاجتماعات عند أفلاطون هو المدينة إذ لم يكن معروفا في اليونان سوى دولة المدينة، فالحياة السعيدة الصالحة لا يمكن أن تتحقق في نظم أفلاطون وغيره من اليونانيين إلا في إطار دولة المدينة. وهذه النظرة بمحدوديتها وضيق أفقها تحكم على أي فرد يلقي به القدر خارج دولة المدينة بالتعاسة والبعد عن السعادة بما يستتبع ظهور ثلاث طبقات[3].

وبناءاً على ذلك يرى أفلاطون أن الدولة لا يمكن أن تكون مؤلفة من أفراد متساويين متشابهين. فلا بد من وجود ثلاث طبقات كل منها معد لوظيفة معينة. وهذه الطبقات هي طبقة العمال، وطبقة الجند، وطبقة الحكام.

---

(1) انظر: المدخل لقراءة أفلاطون، الكسندر كواريه، ترجمة عبد الحميد أبو النجا، ط: الدار القومية بدون تاريخ، ص131.

(2) انظر: التفكير الاجتماعي نشأته وتطوره للدكتور، زيدان عبد الباقي، ط: مكتبة القاهرة الحديثة 1972م، ص38.

(3) انظر: تطور الفكر السياسي، ساين، 64، وأيضاً المدخل في علم السياسة، ص32، وكذلك التفكير الاجتماعي ونشأته وتطوره، ص29، وكذلك الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ص52.

أولاً: طبقة العمال:

وتتكون من الزراع والصناع والتجار وهي القاعدة الأساسية للمدينة ومهمة هذه الطبقة إنتاج السلع وتدبير الثروة التي تحتاج إليها الدولة وكل ثروة الدولة تنتمي إلى هذه الطبقة. ويجب ألا يكون ثمة فوارق كبيرة في الفقر أو الثراء بين أفراد هذه الطبقة لأن ذلك أدى إلى حروب طبقية في بعض الدول أدت بدورها إلى القضاء على كثير من المدن، وهذه الطبقة خاضعة لطبقة الحكام ويجب عليها أن تطيعها طاعة عمياء، وهذه الطبقة تحتوي على أكبر جزء من أفراد الدولة[1] ويقول جورج سارتون تمثل على أقل تقدير ثمانين في المائة من مجموع السكان[2].

ثانياً: طبقة الجند:

ومهمتها الدفاع عن المدينة من أي خطر خارجي أو داخلي ومهمة حماية المدينة من أهم المهن عند أفلاطون، لأن سيادة وسلامة الدولة تتوقفان على حسن ممارستها، لذلك يقول: يجب أن نوليها اهتماما كبيرا ونختار لها من يحملون في طبائعهم استعدادات معينة ويجب أن يتمتع هؤلاء الحماة بفطنة تمكنهم من اكتشاف الأعداء، وبشجاعة تمكنهم من خوض معركة رابحة معهم، لأن الحماة يجب أن يكونوا أشداء على الأعداء، لطفاء مع مواطنيهم – إذن يجب أن نختار جيش الدولة من أناس يتمتعون بمزاج غضبي وبغريزة فلسفية ونخضعهم لتربية معينة تؤهلهم لأهم المهن في دولتنا[3].

---

(1) انظر: أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، للدكتور/ حسن شحاتة سعفان، ط: مكتبة النهضة المصرية 1379هـ - 1959م، ص52، 53، وقارن ذلك بالجمهورية حنا خباز، ص42، وما بعدها.

(2) انظر: تاريخ العلم، ج3، ص36، 37 مرجع سابق.

(3) انظر: الفكر اليوناني، ج2 أفلاطون، للدكتور حسين حرب، ط: دار الفارابي بيروت، 1980م، ص32 نقلاً عن جمهورية أفلاطون.

ثالثاً: طبقة الحكام:

الفلاسفة أو الأوصياء[1] وأطلق عليهم أفلاطون اسم الطبقة الذهبية لأنهم يسيرون أمور الدولة وينتقون من أفراد الشعب ولهم صفات خاصة تميزهم عن غيرهم وأهمها الحكمة والاعتدال، وينبغي لهم أن ينفردوا بمراعاة شئون الدولة. فهم الممتازون الذين أنضجتهم التجارب وأشرقت عقولهم بنور المعرفة وحب الخير، فعليهم أن يضعوا القوانين العادلة ويصدروا القرارات[2].

وقد اهتم أفلاطون أساساً بالوصول إلى الكمال السياسي والمعنوي عند هذه الطبقة فقد رأى أنه كما أن الفرد الفاضل هو الذي يحكمه عقله فإن الدولة الفاضلة أو المثلى هي التي يحكمها أكثر الأفراد عقلا وحكمة.

وقد وضح لي خلال عرضي لطبقات دولة – أو جمهورية – أفلاطون المثالية أن بناء الدولة عنده هرمي الشكل في قمته الحاكم الفيلسوف يعاونه طبقة من الحكام. وفي وسطة طبقة الجند وفي قاعدته طبقة العمال، هذه هي الدولة المثالية أنها جماعة متسقة اتساقا موسيقيا لأن كل عنصر فيها يجب أن يكون في مكانه الطبيعي كما يقوم الموسيقى بعمله في الجوقة. فإذا اختل هذا النظام وخرج كل إنسان من مكانه الخاص به ففي هذه الحالة يرى أفلاطون هلاك الدولة وانقلابها إلى مضاداتها.

ولما كان أفلاطون قد شبه الدولة بإنسان كبير والإنسان بدولة صغيرة، وأراد بذلك أن يربط بين الدولة والفرد، فلما قسم دولته إلى ثلاث طبقات، رأى أن هذا التقسيم في الدولة يتضمن من الناحية النفسية ثلاث قوى حيوية ونفسية أولاها تلك التي تشمل الملكات الشهوانية أو الغذائية، والتي افترض أفلاطون أن مقرها بالجسم فيما تحت الحجاب الحاجز

---

(1) يوضح تحديد مفهوم الأوصياء والحراس بقوله: "يجب أن نسميهم أوصياء كاملين باعتبارهم أهلا لأن يجعلوا أصدقائهم في الوطن راغبين عن فعل كل شر. وأعداءهم في الخارج – عاجزين عنه، انظر: الجمهورية، ترجمة نظلة الحكيم، ومحمد مظهر سعيد، ط: دار المعارف القاهرة 1963م، ص62.

(2) انظر: علم الأخلاق قضايا ونصوص، للدكتور محمد السيد الجلنيد ط: التقدم بالقاهرة 1979م، ص38. وأيضاً الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده مرجع سابق، ص53 وقارن ذلك بالجمهورية ص46 وما بعدها حنا خباز.

والثانية النفس المنفذة أو الغضبية ومقرها الصدر، والثالثة النفس العاقلة أو المفكرة ومقرها الرأس.

فأفلاطون يعتنق في تقسيمه هذا المذهب العضوي فهو يقارن الدولة بجسم الإنسان ويقول أن الجسم كله يشعر بالألم إذا حدث ضرر لأصبع فيه، وكذلك الدولة تعد وحدة يؤثر كل فرد فيها في المجموع. وكان في ذلك ضد الديمقراطية على خط مستقيم إذ يحتفظ بالحكم لطبقة معينة وبذلك يبدو لأول وهلة أنه يضحى بمصالح الفرد في سبيل مصلحة الجماعة أو الدولة، فالخير العام هو الأساس، أما الخير الخاص فهو شر مستطير، بل أنه لم يسمح لطبقتي الحكام والجند بحرية التصرف في أخص شئونهم وهو الزواج. ثم قرر أن تطيع الطبقات الدنيا الحكام بلا أدنى مناقشة أو نزاع حتى تخضع رغبات الكثرة العامة لرغبات المثقفين القلة وحكمتهم[1] وكل هذه الآراء وأشباهها تجعل من أفلاطون رجلاً ذا نزعة تخالف النزعة الديمقراطية التي كانت سائدة في المجتمع اليوناني.

ولكن ليس معنى هذا في رأي المؤلفين أنه ضحى بالفرد في سبيل المجتمع أو الدولة لأن غرضه الأول كان الوصول إلى إسعاد الفرد عن طريق حرية الدولة وكمالها إذ ليس ثمة طريق آخر يستطاع بوساطته إسعاد الفرد في رأي أفلاطون.

فأفلاطون قام بعملية تناظر وظيفي بين الدولة وجسم الإنسان، فكما أن أعضاء الجسم متفاضلة في الرتبة وتأدية الوظائف كذلك أفراد الدولة متفاضلون. فهو يرى أن الدولة أشبه بجسم الإنسان الذي تتعاون أعضاؤه كلها من أجل الحفاظ على حياته فإذا اختل عضو من الأعضاء يكون له أثره في بقية الأعضاء الأخرى.

وبناء على تقسيم أفلاطون سالف الذكر يكون المجتمع عنده مجتمعا طبقياً. وإذا كانت المجتمعات الحديثة تحاول التخفيف من صلابة التمييز بين الطبقات إلا أن أفلاطون يبرز

---

(1) انظر: أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، حسن شحاتة سعفان، ص60 مرجع سابق بتصرف، وأيضاً: الفلسفة عند اليونان، أميرة حلمي مطر: ص219، 220، مرجع سابق.

هذا التمييز ويؤكده إذ يرى أن الطبيعة نفسها قد فرضت هذا التمايز. ويلجأ إلى استخدام الأسطورة لكي يقنع بها أفراد المجتمع[1].

فمن الأساطير التي ذكرها أفلاطون لكي يقنع بها أفراد المجتمع أسطورة معادن الناس فهو يقول في كتابه الجمهورية: "كلكم إخوان في الوطنية" ولكن الإله الذي جبلكم وضع في طينة بعضكم ذهبا ليمكنهم من أن يكونوا حكاما. فهؤلاء هم الأكثر احتراما ووضع في جبلة المساعدين فضة، وفي جبلة العمال نحاسا وحديدا، ولما كنتم متسلسلين بعضكم من بعض، فالأولاد يمثلون والديهم. على أنه قد يلد الذهب فضة، والفضة ذهبا وقد أودع الحكام من الله قبل كل شيء، وفوق كل شيء الوصية: أن يخصوا أولادهم بالعناية ليروا أي هذه المعادن في نفوسهم. فإذا ولد الحكام ولدا ممزوجاً معدنه بنحاس أو حديد فلا يشفقن والدوه عليه. بل يولونه المقام الذي يتفق مع جبلته. فيقصونه إلى ما دونهم من الطبقات. فيكون زارعاً أو عاملاً. وإذا ولد العمال أولادا، ثبت بعد ذلك أن فيهم ذهباً أو فضة، وجب رفعهم إلى منصة الأحكام أصحاب الذهب حكاما وأصحاب الفضة مساعدين. ولقد جاء في القول الحكيم: إن المدينة التي يحكمها النحاس والحديد فهي إلى البوار[2].

وأفلاطون في كلامه هذا تصريح بوجود فوارق بين أفراد المجتمع. وقد استعان بهذه الأسطورة من أجل إثبات فكرته عن الدولة في أذهان الناس.

ولقد أخذ عليه بعض النقاد أنه استعان في تثبيت فكرته عن الدولة "بكذبة نبيلة" لأنه يعلم علم اليقين أن هذه الأسطورة غير صحيحة وبذلك أخذوا عليه تلقين الشباب أفكارا خاطئة عن سوء فيه وبعضهم الآخر ادعى أن أفلاطون قد استعان بهذه الأسطورة كمجرد مثال توضيحي يستعين به على شرح فكرته[3] والرأي الأخير هو الممثل الحقيقي لفكرة أفلاطون.

---

(1) انظر: فلسفية السياسة، أميرة حلمي، ص21، مرجع سابق.

(2) انظر: الجمهورية ترجمة حنا خباز، ص83 مرجع سابق.

(3) انظر: أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية ص64، مرجع سابق.

وأسطورة أفلاطون هذه شبيهة بتلك الأسطورة الهندية التي تصور لنا أن الإله براهما خلق الطبقات الهندية الأربع من أربع أجزاء من جسده الخالد، فخلق طبقة رجال الدين من رأسه، وطبقة المحاربين من صدره، وخرجت العمال من فخذه، أما طبقة العبيد والأرقاء (المنبوذن) فقد نبعت من قدميه.

ولكن توجد فروق بين النظام الطبقي عند أفلاطون وبين نظام الطبقات في الهند فالطبقة الأولى في النظام الشرقي هي الطبقة الدينية - أما الطبقة الأولى في نظام أفلاطون فهي طبقة الفلاسفة وعقلاء الدولة. وواضح إذن أن النظام الشرقي مختلط بالدين واللاهوت، فهو نظام "تيوقراطي" أما نظام أفلاطون فقد وصل إليه بعد تحليل عناصر الدولة، ومن المواءمة بينها وبين عناصر النفس الإنسانية، فهو نظام يستمد دعائمه من علم نفس الدولة.

ومن ناحية ثانية، يلاحظ أن طبقة رجال الدين (أي طبقة البراهمة) في التقسيم الهندي طبقة قائمة بذاتها لا تندرج تحت أي طبقة اجتماعية أخرى، وتؤهلها عما عداها من الطبقات، هوة قدسية سحيقة تجعلها في واد والطبقات الاجتماعية الأخرى في واد آخر، ولها من الخصائص والمميزات ما يجعلها تتسامى على غيرها من الطبقات أما طبقة الفلاسفة عند أفلاطون فهي ليست قائمة بذاتها محوطة بهالة من التقديس والتعظيم وتغلق على نفسها الأبواب والنوافذ، ولكنها تندرج ضمن طبقة الحراس. فالحاكم الفيلسوف عند أفلاطون كان حارساً عادياً خضع لنظام رتيب من التربية الدينية والعملية حتى وصل إلى مرتبة الحكام المصطفين.

ومن ناحية ثالثة نجد أن الطبقات الدنيا في النظام الشرقي طبقات مسترقة أما عند أفلاطون فليست كذلك. حقا إن وظيفتها الطاعة للطبقتين الأخريين ولكن الطاعة لا تتضمن أنها مسترقة. فهو لم يسلم بالرق في مدينته المثالية ما لم يكن فيها أرقاء أجانب وبرابرة لم يندرجوا في أي طبقة من الطبقات المذكورة.

ومن ناحية أخرى نجد في النظام الشرقي أن الملكية مركزة بصفة خاصة في أولى الطبقات وهي الطبقة الدينية، بينما نجد أن أفلاطون قد حرم التملك على طبقة الحراس

(الحكام والجند) فليس من حق هؤلاء اقتناء الذهب والفضة أو التمتع بأي مظهر من مظاهر التملك[1].

ومهما يكن من فروق بين أسطورة الشرق وأسطورة أفلاطون فلا يمنع من كون أفلاطون قد تأثر في تقسيمه هذا بالتراث القديم الشرقي. وبنى عليه رأيه ولم يكن ابتداعاً عقليا مبنياً على مبدأ التخصص في المهن لأن أفلاطون قد زار الشرق أكثر من مرة وأعجبه الكثير من أنظمتهم. فنظام الطبقات والتفرقة بين الناس الذي قال به أفلاطون كان معروفاً في الهند فإنها كانت تقسم الناس إلى أربع طبقات:

1- طبقة الكهنة ورجال الدين.

2- طبقة الحراس والجند.

3- طبقة الزراع والتجار.

4- طبقة أرباب الحرف والمهن المسترذلة كالخدم[2].

إلى هنا نستطيع أن نقول أن أفلاطون قد دعا إلى الطبقية الجامدة التي تلزم الفرد بمهنة معينة لا يتعداها طيلة حياته، مع وجود فوارق شاسعة بين أفراد الدولة وإن كان قد ورد في كلام أفلاطون عند تقسيمه لمدينته إلى طبقات أقوال فهم منها بعض المفكرين أنه يعترف بنوع من الحركية الاجتماعية وعدم الثبات وأنه يسمح لأبناء العمال مثلا، بأن يكونوا جنوداً بل حكاما، إذا توافرت فيهم الشروط اللازمة.

ومن هؤلاء المفكرين مثلا "تيلور" فقد ذهب إلى "أن أفلاطون لا يقول بنظام الطبقات المقفلة الذي يقضي بأن يظل الفرد ملتزما نفس الطبقة التي ولد فيها دون أن يستطيع الارتقاء عنها. فأفلاطون في رأيه يضع استثناءات هامة لهذه القاعدة، إذ أن سلوك الفرد يراقب باستمرار، لكي يتقرر إن كانت مكانته ستهبط أو ترتفع تبعا لقيمته الكامنة، اي أن ميلاد

---

(1) انظر: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مصطفى الخشاب، ص100، 101 مرجع سابق.

(2) انظر: الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية. تأليف الدكتور عوض جاد حجازي ومحمد السيد نعيم ط: ثانية، دار الطباعة المحمدية بالأزهر 1379هـ 1959م، ص139، بتصرف.

الفرد ليس هو العامل الوحيد المتحكم في تحديد مكانته في المجتمع. ومن ذلك يستنتج "تيلور" أن دفاع أفلاطون عن نظام "المهنة المفتوحة" يعني القضاء التام على نظام الطبقات المقفلة[1].

ويعلق الدكتور فؤاد زكريا على هذا النص فيقول: هناك اعتراضات عديدة تثار بسهولة في وجه هذا الدفاع. من أهم هذه الاعتراضات السؤال عن الوسيلة العملية التي يمكن أن تتحقق بها هذه الحركية الاجتماعية، فمراقبة الفرد باستمرار من أجل معرفة مدى صلاحيته للانتقال إلى طبقة أعلى، يعني أن تتحول الدولة بأسرها إلى جهاز هائل للرقابة، بل إن الرقابة ستصبح هي المهنة الرئيسية للدولة ومع ذلك فلا يمكن أن يؤدي هذا العمل بأي قدر من الدقة، لسببين أولهما: أن الرقباء أنفسهم ينبغي أن يراقبوا وثانيهما: أن من يراقب ينبغي أن يكون لديه المعيار أو المقياس الذي يقيس على أساسه الأفراد ويحدد مدى جدارتهم بالترقي أو استحقاقهم للهبوط، ومثل هذا المعيار لا يمكن أن يملكه في الدولة إلا فئة محدودة جداً، وستعجز حتما عن إجراء كل عمليات الاختيار اللازمة على جميع المواطنين وهي الاختبارات التي ينبغي أن تكون على أكبر قدر من الدقة لكي يكون حكمهم – الذي يتقرر تبعا له مصير كل شخص صحيحا[2].

ومن وجهة نظري أن الدكتور فؤاد زكريا موفق في هذا الرد المفحم وأني لأميل إلى هذا الرد وأرجحه، فطالما أن أفلاطون اعتقد أن الطبيعة هي التي تفرض على الإنسان المهنة التي يتخصص فيها. فيكون أفلاطون قد قال بالنظام الطبقي الجامد وليس المتحرك.

وممن ذهب أيضا إلى هذا الرأي من أن أفلاطون لم يقل بالطبقية الجامدة "جورج سباين" فهو يقول: "وليس هذا التقسيم إلى فئات ثلاثة من قبل النظام الطبقي الجامد، إذ أن الانتساب إلى هذه الفئات أو الطبقات التي ذكرها ليس وراثيا، بل على العكس نجد المثل الأعلى المنشود وهو إيجاد جماعة يتاح لكل طفل يولد فيها الانتفاع بأرفع أنواع التدريب الذي يتلاءم مع الطبيعة. ويرتقي فيها كل فرد إلى أعلى مراكز الدولة التي تؤهله أعماله

(1) انظر: جمهورية أفلاطون ترجمة فؤاد زكريا، ص84 مرجع سابق.

(2) المصدر نفسه، ص84، 85.

لشغلها بجدارة – والمقصود هنا بأعماله استعداداته مضافا إليها التعليم والتجربة – ثم يقول لقد بدأ أفلاطون في "الجمهورية" جد متحرر من التعصب الطبقي"[1].

ولكن أقول وأكرر القول: أ ن كل هذا لا يشفع لأفلاطون ولا يخرجه من طبقته الجامدة، ومما يقوي من رأيي هذا أن أفلاطون نفسه نظر إلى رأيه في تقسيم الطبقات على أنه أسطورة وليست حقيقة ثابتة بل هي من مهمة الحاكم الذي من شأنه إقناع الناس بأسطورة" معادن الناس – سالفة الذكر – وإذا كان هذا التقسيم مبني على الأساطير، فهو لا يعبر عن حقيقة الأشياء وإنما هو نوع من الجهل يصطنعه الحكام، قصدا منه إقناع عامة الشعب ليضمنوا خضوعهم، واكتفائهم بالطبقة التي ترسم لهم.

وعلى أية حال فهناك نصوص أخرى تثبت أن أفلاطون، حين قال بإمكان انتقال الفرد من طبقة إلى طبقة أخرى، لم يكن يعني هذا الانتقال جديا، وإنما كان يؤمن بأن الصفات الشخصية تورث من الآباء إلى الأبناء، أي أن أبناء الطبقات الدنيا يظلون في الأغلب مثل آبائهم وأبناء الملوك يظلون ذوي طبيعة ملكية.

وهناك نص واضح الدلالة في هذا الصدد – وإن لم يكن مستمدا من محاورة الجمهورية - هو ذلك الذي يقول فيه: "كثيرا ما يكون الملك ابن ملك، أو الشخص الصالح أو النبيل ابنا لسيد صالح أو نبيل وكذلك الحال في ذرية كل نوع، حسب المجرى المنتظم للطبيعة"[2].

ولو نظرنا إلى أمثال هذه النصوص في السياق العام لحياة أفلاطون وتفكيره، لوجدنا أنها هي التي تعبر – على الأرجح – عن اتجاهه الحقيقي: ذلك لأن أفلاطون كان ارستقراطي الأسرة والنشأة والتفكير والاعتقاد ووراثة الصفات الشخصية شائع عند معظم أصحاب النزعة الأرستقراطية على حين أن غير الأرستقراطيين يتجهون إلى محاربة هذا الاعتقاد لأنه

---

(1) انظر: تطور الفكر السياسي، سباين ص65، 66، وأيضاً المدخل في علم السياسة هامش، ص32.

(2) انظر: جمهورية أفلاطون، فؤاد زكريا، ص85، نقلا عن محاورة "كراتيلوس".

لو صح لكان معناه أنهم سوف يرثون من الصفات ما يتناسب مع وضعهم غير المميز، ولأنه يسد أمامهم طريق الارتقاء[1].

والآن قد ثبت لدينا أن أفلاطون أكد على النظام الطبقي في جمهوريته المثالية بل أنه قد عرف "العدالة" بقوله: أنه يلتزم كل فرد حدود طبقته التي ينتمي إليها، تبعا لطبيعته أو تكوينه، ولا يحاول أن يتعدى نطاقها الخاص، أو يتطلع إلى غيرها من الطبقات[2].

(1) انظر: المصدر السابق، ص86.

(2) جمهورية أفلاطون..

المبحث الثاني

العدالة الأفلاطونية

افتتح أفلاطون محاورة "الجمهورية" بطرح مفهوم وفكرة العدالة سواء بالنسبة للفرد أو بالنسبة للدولة، ويلاحظ أن أفلاطون يبدأ بعرض العدالة في الدولة لأن الدولة في مجموعها أكبر من الفرد، بحيث تكون العدالة المتعلقة بها أكبر مما لدى الفرد مما يجعل من السهل التعرف على العدالة.

بل إن نظرية الدولة عند أفلاطون تبلغ ذروتها عند تصوير فكرة العدالة، فالعدالة هي الوشيجة التي توطد الروابط في المجتمع، وهي اتحاد يؤلف بين الأفراد بحيث يجد فيه كل واحد منهم الدور الذي يؤديه في الحياة وفقا لاستعداده الطبيعي ومرانه.

فهو يرى أنه لا يوجد للدولة أي هدف أسمى من الأشراف على العدالة ويرى أن العدالة في الفرد كالعدالة في الدولة. فلا يختلف الفرد العادل عن الدولة العادلة، فالاثنان سيان باعتبار اشتمالهما على حقيقة العدالة[1].

إن المبدأ الذي انطلق منه أفلاطون في رسم نموذج الجمهورية المثالية هو مبدأ التخصص في العمل والفصل بين الطبقات، وفيه يكمن الدليل الذي يبين طبيعة العدالة والحكمة والشجاعة والاعتدال، أو ضبط النفس، وهي الفضائل الرئيسية الأربع لدى اليونانيين – ثم خصص أولاً لكل من الفضائل الثلاث الأخيرة مكانها الملائم، وأعطى المكان الباقي للفضيلة الأخيرة وهي العدالة.

وتمشياً مع المبدأ الذي سنه من قبل تعتبر فضائل الدولة فضائل أعضائها عندما يعملون على اعتبار أنهم أعضاء. وعلى ذلك يجب أن تكون الحكمة فضيلة الطبقة الحاكمة

(1) انظر: تاريخ الفلسفة السياسية للدكتور علاء حروش، ط: دار التعاون 1986م، ص44، 45.

التي توجه الدولة بقدرتها الفكرية، والشجاعة لا بد أن تكون فضيلة الجنود. أما ضبط النفس فيبدو أنه لا بد أن يكون فضيلة الطبقة المنتجة[1].

وبعدما تبين لنا فضيلة كل طبقة من الطبقات الثلاثة، نتساءل عن العدالة لدى أفلاطون ما هي؟

العدالة عند أفلاطون فضيلة خاصة وعامة، لأنها هي التي تقوم بالحفاظ على الخير الأسمى للمجتمع ولأعضائه على السواء.

ويضع أفلاطون للعدالة عدة تعريفات فهو يقول: "العدالة هي مثابرة كل فرد على القيام بوظيفته، بالعمل الخاص به، بالعمل الذي أعدته له الطبيعة والجور يكون بالتطاول على وظائف الغير "العدالة هي التوافق الطبيعي بين الطبقات على من يجب أن يحكم ومن يجب أن يطيع" ويرى أن أفدح الضرر يلحق بالدولة إذا تم تجاوز الحدود وتبادل المهن" إن في ذلك خراب المدينة" إن احتلال طبقة موقع طبقة أخرى يسبب للدولة أفدح الضرر وهو جريمة كبرى" إن الدولة تزول إذا تولت طبقة الحديد والنحاس قيادتها[2].

والمتأمل في كلام أفلاطون عن العدالة يرى أنه لا يزال ميالا إلى الأرستقراطية المتعصبة أن العدالة الأفلاطونية تعني بكل بساطة تحريم العمل السياسي على الشعب لأنه ضعيف الطبائع ولا تحتمل جبلته القيام بهذه المهمة. العدالة هي في استقرار السلطة السياسية بين أيدي الطبقة الأرستقراطية، الطبقة الذهبية التي أوجدتها الآلهة لهذا المنصب، وفي قبول الشعب، طبقة الحديد، والنحاس، بهذه السيطرة وبعدم التعاطي بالأمور السياسية، على الشعب الطاعة والخضوع والعمل الجدي في ميدان الإنتاج لتأمين احتياجاته واحتياجات الجنود والحكام الذين يتفرغون للسهر على أمور الدولة والدفاع عنها وتركيز الحدود بين طبقاتها – إن أي تجاوز لهذا يجر أفدح الضرر على الدولة وخاصة إذا ما أحست طبقة الحديد

---

(1) انظر: النظرية السياسية عند اليونان، باركر، ص303، 304، مرجع سابق.
طريقة البواقي إحدى الطرق الأربع التي يستعملها علماء المنطق الحديث لتحقيق الفرض لاستخراج علته. راجع طرق الفكر الأربع في المنطق الحديث.

(2) انظر: الفكر اليوناني ج2 أفلاطون للدكتور حسين حرب، نقلا عن جمهورية أفلاطون ص26.

والنحاس بقوتها وتصورت انطلاقا من ثقة زائعة بالنفس أنه يمكنها حكم نفسها بنفسها كما حدث في الديمقراطية الأثينية في عصر أفلاطون فالديمقراطية تعني في نظر أفلاطون، انهيار العدالة الحقيقية وسيادة الظلم والجور[1].

وخلاصة القول أن العدالة الحقيقية في نظر أفلاطون التي تخلص البشرية من أمراضها وويلاتها تتمثل في تسليم قيادة المجتمع للفلاسفة وطاعة الشعب للأوامر الملقاة إليه من الفلاسفة وعدم تطلعه إلى السياسة وانشغاله بالعمل الذي تؤهله له طبيعته فالشعب في نظر أفلاطون أعمى وخلاصته في تسليم أموره للمبصرين الفلاسفة ولا يحق أن تتدخل عامة الشعب العمياء في تقرير أمور لا تعرف عنها شيئا.

ويعلق "سارتون" على عدالة أفلاطون فيقول: "العدالة أنها ما يكون في مصلحة الدولة فالمدينة عادلة حين تكون الطوائف محدودة وغير قابلة للتغير، وحين يلتزم كل فرد مكانة الملائم له، وحين يقبل الناس طواعية مبدأ الطبقة الحاكمة والامتياز الطبقي ... وقد اختير تعريف أفلاطون للعدالة لكي يؤيد نظام الحكم الاستبدادي المطلق. بينما كانت الفكرة الشائعة بين الناس عن معنى العدالة على العكس من هذا التعريف[2]. فبناء على ذلك لا حرية في جمهورية أفلاطون إن الحرية إنكار للفضيلة وليس في وسع أحد أن يختار مكانه ولا واجبة، بل إن الحاكم ليس حرا، وإن لم يكن في مقدور أي فرد أن يراقبه أنه وحده الذي يراقب نفسه، وعلى كل امرئ أن يهتم بشئونه الخاصة ويتبع هذا النظام الاجتماعي إلى أقصى حده[3].

حقا إن جمهورية أفلاطون وعدالته التي نادى بها لا حرية فيها ما هي إلا دفاعا عن الجمود والتحجر الطبقي، والتقسيم القاطع بين طبقات الجمهورية بحيث تلتزم كل طبقة حدودها الخاصة ولا تحاول التطلع إلى غيرها ففي جمهوريته يصبح تغير الأوضاع أمراً

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص37 بتصرف.

(2) انظر: تاريخ العلم، ج3، ص52.

(3) المرجع نفسه، ص47، 48.

مستحيلاً فالعدالة في نظر أفلاطون هي المحافظة على الفوارق بين الطبقات وليست السعي إلى إلغاء هذه الفوارق.

وينتقد "جورج سباين" تعريف أفلاطون للعدالة بقوله: "إن تعريف أفلاطون للعدالة يلفت نظر القارئ العصري بما أغفله وبما تضمنه على السواء. فهي ليست تعريفاً قانونياً للعدالة بأي معنى، فقد خلا من مضمون القدرة على الأتيان بأعمال إرادية وفق القانون والسلطة التي تقوم عليه، وعلى هذا فإن فكرة العدالة عند أفلاطون تعني المحافظة على الأمن والنظام العام. فما توفره الدولة لرعاياها ليس الحرية والحماية كمقومات للحياة، بل تهيئة فرص التبادل الاجتماعي التي تحقق ضروريات الحياة المتحضرة[1].

اتضح مما سبق أن تعريف أفلاطون للعدالة لا يتمشى مع التعريفات الحديثة لها لأن تعريف العدالة في العصر الحديث يرتبط ارتباطا وثيقاً بالمساواة، واتضح لنا أن جوهر العدالة عند أفلاطون هو "الفضيلة" التي تتضمن الخير الأسمى للدولة ولأفرادها على السواء، فالعدالة هي مجموعة الفضائل التي تنظم الحياة البشرية الخاصة والعامة.

فهذه الدولة التي أقامها أفلاطون على العدالة، حكيمة وشجاعة وعفيفة وعادلة حكيمة بحكامها الحقيقين الذين يتولون إدارتها وهم الفلاسفة، وهي مقدامة بجندها الذين اختارهم أفلاطون ممن أهلتهم الطبيعة لذلك. معتدلة بعفة شعبها، عادلة لأن كل طبقة من طبقاتها الثلاث تلزم موقعها الطبيعي وتقتنع به، دون تعد أو تجاوز لمكان غيرها. فالدولة الفاضلة في نظره هي التي تكون ذات قيادة حسنة، وحراسة حسنة، وإنتاج حسن.

ولقد انتقد أفلاطون السوفسطائين في تعريفهم للعدالة، بل لقد اتهمهم بالدعوة إلى تغلب الظلم على العدل، والدفاع عن (حكم القوة) الغاشمة واحتقار سلطة العقل الذي حاول أن يحيد القوة عن طريقه بالانسجام الفلسفي[2].

ويعرف "ثراسيما خوس" السوفسطائي العدالة بقوله "هي فائدة الأقوى" فالقوانين السياسية في دولة ما يضعها دائما الأقوى ولمصلحته، لأن الحاكم وهو الأقوى يعرض

---

[1] انظر: تطور الفكر السياسي ج1، ص68 – وأيضاً المدخل في علم السياسة، ص33 مرجع سابق.

[2] انظر: المقدمة في علم الاجتماع للدكتور إسماعيل علي سعد، 30، مرجع سابق.

القوانين التي تحقق مصلحته لا مصلحة الشعب، فالحكومة الديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية والحكومة الاستبدادية – الأتوقراطية – تضع قوانين استبدادية. فكأن هذه الحكومات بعملها هذا تصرح أن ما فيه مصلحتها هو عدل لرعيتها. ومن انحرف عن ذلك عاقبوه كمجرم ضد العدالة والقانون. معنى ذلك أنه في كل بلد تكون مصلحة الحكومة هي العدالة في كل مكان[1].

وتعريف "تراسيما خوس" هذا يمثل رأي الحزب الديمقراطي المتطرف دعاة العنف والاعتماد على القوة، وأفلاطون يرى أن هذا الراي متهافت ولا يصمد أمام النقد. والسوفسطائي في نظره لا يدعو إلى التغير فحسب، وإنما هو ينكر كل حقيقة ومعرفة ودعوته ذاتها تصور بأنها دعوة إلى الانحلال وإلى القضاء على كل القيم.

ولكن الذي أراه أن تعريف السوفسطائي هذا هو غير ما يتصور أفلاطون لأنه قد يطابق مقتضيات عصرنا الحاضر، فنظرته هذه نظرة عامة توجد في كل زمان ومكان وهي أن العدالة ليست إلا منفعة وصالح الفئة القوية التي تتولى زمام الحكم في أي دولة، فهي تعبر عما هو كائن بالفعل وليس تعبيرا عما ينبغي أن يكون وهو نفس ما دعا إليه أفلاطون من جعل العدالة هي التزام كل طبقة حدودها الخاصة ولا تتعداها، بل نادى بأنه يجب على عامة الشعب طاعة الحكام طاعة عمياء فهو يشبه الشعب بقطيع لا بد له من راع يرشده ويبصره بمصالحه وهم الحكام.

ويعلق الدكتور فؤاد زكريا على موقف السوفسطائي "تراسيماخوس" من العدالة فيقول: "وفي اعتقادي أن هناك حقيقتين أساسيتين ينبغي أن تستقر في أذهاننا ونحن بصدد هذه النظرية السوفسطائية السياسية التي هي القطب المضاد لنظرية أفلاطون الأولى: هي أن هذه النظرية تقوم على أنها تعبير عما هو كائن، لا عما ينبغي أن يكون فهي نظرية تصف الأمر الواقع، وهو أن كل حكم قائم بالفعل إنما يعبر عن صالح الفئة القوية في المجتمع. وليس هناك تعارض بين الاعتراف بهذا الأمر الواقع، وبين الدعوة إلى وجهة النظر المضادة، في مجال ما ينبغي أن يكون. أعني أن استطاعة المفكر أن يعترف بأن الحكومات تعتبرا عن

---

(1) انظر: جمهورية أفلاطون ترجمة حنا خباز 13، 14 بتصرف يسير.

مبادئ أو قيم عامة. لا عن مصالح فئة معينة. فالنظرية في هذه الحالة وصف للأوضاع القائمة بالفعل، وهو وصف لا يستطيع المرء أن ينكر أنه دقيق حقا.

الحقيقة الثانية: هي أن هذه النظرية، مهما قيل عنها، تفتح الباب على مصراعيه لتغير أية أوضاع قائمة، ففي ظل هذه النظرية وحدها يكون تغيير نظم الحكم أمراً طبيعياً، أما النظرية المضادة، التي تجعل العدالة معنى أزليا، لا مجرد عرف أو اصطلاح تواضع عليه الناس في مجتمع معين ففيها يصبح تغير الأوضاع أمراً شاذا[1].

ومن هذا يتبين لنا أن السوسفسطائي حالفه الصواب في تعريفه للعدالة وكان موفقا أكثر من أفلاطون في هذه النقطة، فالسوفسطائيون من أنصار الحكم الديمقراطي الذي يرى التغير حقيقة أساسية، وأن أفلاطون كان عدوا للديمقراطية، ولم يكن من أنصارها ولكن كان من أنصار الأيجاركية التي تدعو إلى استقرار الأوضاع القائمة والمحافظة عليها.

ومن كل ما تقدم نستطيع أن نقرر أن تعريف أفلاطون للعدالة: يصطدم مع معظم التعريفات الحديثة لنظرية العدالة، لأن الإنسان الحديث يتجه إلى الربط بقوة بين العدالة والمساواة على حين أن العدالة عند أفلاطون لا ترتبط بالمساواة أدنى ارتباط، بل هي في الواقع تصريح باللامساواة. فالمجتمع في نظره يكون عادلاً إذا رضي الصانع والتاجر والزراع بوضعه ولم يتطلع إلى ممارسة أعمال أرفع من ذلك الذي تؤهله له طبيعته أي إذا اقتنع باللامساواة الطبيعية بينه وبين الآخرين.

وبهذا القدر نكون قد انتهينا من نظام الطبقات لدى أفلاطون وننتقل بعد ذلك إلى الحديث عن نظرة أفلاطون إلى الرق، لما له من صلة بنظام الطبقات لديه.

---

(1) انظر: الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا، ص82 مرجع سابق.

المبحث الثالث

نظرة أفلاطون إلى الرق

لا شك في أن إصرار أفلاطون على مبدأه القائل بالتزام كل فرد للعمل الذي تؤهله له طبيعته وربطه العدالة بمبدأ التخصص في العمل، بحيث جعل العدالة هي المحافظة على الفوارق بين أفراد المجتمع، أي إلزامه لكل فرد أن يقوم بعمله الخاص دون أن يتطلع إلى غيره من أعمال أرفع منه، كل هذه أفكار توحي عن عقلية متأهبة لقبول نظام الرق على أنه ظاهرة طبيعية لا بد منها – وليس مجرد ظاهرة اجتماعية – وأن هناك أناساً ولدوا ليكونوا أرقاء، وأن الرقيق يستحق مصيره لأنه لا يصلح إلا له.

ومن ثم فأفلاطون لا يرى في هذا النظام – أي الرق – شيئا غير طبيعي، وكل الغريب الذي يراه فيه هو أن يسترق اليوناني أخاه اليوناني، بل يجب قصر الرق على الأجانب من الأعاجم، لأن الرجل العدل هو الذي لا يسترق قريبه وصديقه بل يسترق عدوه غير اليوناني[1].

ثم إن أفلاطون يبرر نظام الرق تبريرا اقتصادياً وطبيعيا معا فهو يقول: "وفي اعتقادي أن هناك فئة أخرى – أي غير الطبقات الثلاث – ممن يعملون في الدولة، فئة لا يكاد يسمح لها مستواها العقلي بالاندماج في الجماعة – يقصد المواطنين الأخر – غير أنها قادرة بفضل قوتها الجسمية الهائلة على اشق الأعمال، فأفرادها يبيعون قوتهم الجسمية ويتلقون أجرا عن جهودهم، ومن هنا أظن أنهم يسمون بالإجراء[2]".

هذا نص صريح بوجود طبقة الرقيق في دولته، ولكن ليست من أبناء اليونان بل من الأعاجم، لأن اليوناني لا يستعبد أخاه اليوناني كما يعتقد أفلاطون.

ثم إن حرص أفلاطون على حفظ الفوارق بين فئات البشر المختلفة وإيمانه المتأصل بالتفاوت الطبيعي بين الناس، جعله يدين النظام الديمقراطي الأثيني لتهاونه مع العبيد فهو

---

(1) انظر: جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، ص132، 133.

(2) انظر: جمهورية أفلاطون ترجمة فؤاد زكريا، ص231 وأيضاً الحكمة الأفلاطونية، عزت قرني، ص52.

يعدد مساوئ كثيرة للحكم الديمقراطي[*] تدور كلها حول المتطرف في الحرية التي تصل إلى حد الفوضى، ثم يقول: "على أن أقصى ما تصل إليه الحرية في مثل هذه الدولة، هو أن يغدو العبيد من الرجال والنساء، الذين يشترون بالمال متساوين في حريتهم مع ملاكهم الذين اشتروهم[1].

وهذه أسوء مظاهر الديمقراطية في نظر أفلاطون. ولم يكتفي أفلاطون بذلك بل اقترح سن تشريعات لمعاملة العبيد، تتسم كلها بأنها أشد قسوة من التشريعات التي كانت سارية بالفعل في العصر الذي عاش فيه فكان للسيد الحق في قتل عبده.

على أن أفلاطون بوضعه فيلسوفاً عقلياً، لا يكتفي بتقديم آرائه وتشريعاته المقترحة - للقسوة على العبيد – على صورة أفكار مفضلة لديه، بل إنه يسعى إلى تقديم أساس ومبرر عقلي لها ويحاول جاهداً أن يربطها بمواقف فلسفية نظرية له. ولذا فإن تحمس أفلاطون لنظام الرق يرتبط ارتباطا وثيقا بمبدأ هام في فلسفته، هو مبدأ التفاوت الطبيعي في مراتب البشر، وضرورة محافظة الدولة على الفوارق والمسافات بين الناس.

ثم إن هناك مبررا آخر ربما كان هو الأهم، من وجهة نظر أفلاطون ذاته هو جعل أفلاطون المعرفة مراتب، أرفعها هو العقل يليه الظن، وهو يؤمن إيماناً جازما بأن العبيد أناس تبنى معرفتهم على الظن، لا العقل وهم في حاجة دائمة إلى توجيه من الخارج لأنهم يعجزون عن تعقل الأمور أو فهم مبرراتها.

وكما أن الدولة لا تصلح إلا إذا حكمها العقل، الممثل في الفلاسفة، فكذلك لا يستطيع الرقيق أن يسير حياته إلا بإرشاد سيده الحر، الذي يعتمد في آرائه ومعارفه على العقل ومن هنا كان نظام الرق يبدو في نظره أمراً طبيعياً، له مبرراته العقلية الضرورية[2].

(*) كان العبيد في أثينا يتمتعون بحرية نسبية تفوق تلك التي كانوا يتمتعون بها في سائر مدن اليونان. فقد عملت الديمقراطية الأثينية على حماية العبيد من المعاملة الشديدة والقسوة وسحبت من السادة حق قتل عبيدهم. أي أنها وضعت تشريعات إنسانية كانت تمثل تقدما كبيراً بالنسبة إلى عصر أفلاطون.

(1) انظر: الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا، ص484، 485.

(2) انظر: جمهورية أفلاطون المرجع السابق، ص89.

وليس نظاما اجتماعياً قائما بالفعل ولكن إذا صح أن أفلاطون في رحلته إلى سراقوسة بدعوه من ملكها "ديون" لجعله ملكا فيلسوفاً على يديه، ثم وقع نزاع بينهما وبيع أفلاطون في سوق الرقيق، وافتداه أحد أصدقائه من الفيثاغورين، أقول إن صح ذلك يكون ردا بليغاً على رأي أفلاطون هذا وهو لم يستطع هو ذاته لسوء الحظ أن يدرك دلالته.

ذلك لأنه كان من الممكن أن يصبح أفلاطون ذاته بكل ما لديه من عقل وحكمة، عبدا وأن يعامله أسياده على أنه شخص يحتاج على الدوام إلى التوجيه من عقل أرفع منه. كما يدعى هو من أن العبيد لا يستطيعون أن يسيروا حياتهم إلا بإرشاد من سيدهم الحر لأنه يعتمد على العقل "إذن فأصل الخطأ إنما هو الخلط بين الوضع الاجتماعي والوضع الطبيعي، أي الاعتقاد بأن تعرض المرء لظروف اجتماعية معينة تجعله عبداً يعني وجود نقص طبيعي كامن فيه[1].

ولقد حاول كثير من الشراح التخفيف من الطابع غير الإنساني الذي تتسم به نظرة أفلاطون إلى الرق، بناء على أن هذا النظام كان سائداً في أثينا، بل والعالم القديم وكان جزءا لا يتجزأ من حياة المجتمع، ولكن محاولة هؤلاء باءت بالفشل لأن أفلاطون لم يقتصر على قبوله نظام الرق أو حتى تبريره والدفاع عنه، بل دعا إلى مزيد من القسوة في معاملة الرقيق، وأدان الديمقراطية الأثينية وتسامحها مع الرقيق واتجاهها إلى المساواة بينهم وبين الأسياد، كما ذكرت سابقاً.

بل نجد الكاتب الكبير "جورج سارتون" الذي ألف كتابا ضخما كرسه كله للرد على نقاد أفلاطون، لم يجد ما يدافع به عن نظرة أفلاطون هذه – فقرة 563 – وإنما اكتفى بأن قال في صددها: "فلنضمها إلى تلك القائمة المتواضعة من خطايا أفلاطون الاجتماعية[2] وهو اعتراف واضح بالهزيمة أو بالعجز عن تبرير موقف أفلاطون.

حقا إنها قائمة من الخطايا التي تسجل على فيلسوف الأكاديمية إلى هنا نتفق مع "سارتون" ولكن الشيء الذي نرفضه ولا نرتضيه قولة متواضعة لأن بعضا من هذه القائمة

---

(1) انظر: جمهورية أفلاطون المرجع السابق، ص89.

(2) انظر: المرجع السابق، ص90.

مثل دعوته إلى الشيوعية، وهدم كيان الأسرة، ومساواة الرجل بالمرأة والاختلاط بين الجنسين، والفوارق بين الطبقات، كفيل بهدم بنيان المجتمع وقواعده.

ويعلق الدكتور فؤاد زكريا على موقف كل من يريد تبرير موقف أفلاطون والدفاع عنه فيقول: ولا شك أن كل من يحاول تبرير موقف أفلاطون والدفاع عنه على أساس أن نظام الرق كان موجوداً بالفعل، وكان متغلغلاً في حياة المجتمع، وبالتالي كان من الصعب أن ينقده أفلاطون – أقول أن كل من يحاول الأتيان بمثل هذا التبرير يغفل حقيقتين على أعظم جانب من الأهمية.

الحقيقة الأولى هي: أن أفلاطون قد هاجم بالفعل قيماً أخلاقية واجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية ربما كانت أعظم تأصلاً وأعمق جذوراً في المجتمع من نظام الرق ذاته. انظر إليه في محاورة الجمهورية وهو يناقش أكثر النظم الاجتماعية رسوخاً، كنظام الأسرة والزواج وانتساب كل طفل إلى أبيه وكل زوجة إلى زوجها، وتأمل جرأته وهو يدعو إلى هدم هذا النظام من أساسه ويدعو إلى إلغائه مع أنه يدرك عن وعي مدى تأصل هذا النظام في النفوس. ثم انظر إلى الجرأة التي نادى بها بالمساواة بين الرجل والمرأة، حتى دعا إلى أداء النساء للتدريبات الرياضية وهن عاريات الأجساد أمام الرجال وهو بدوره أمر يصدم بقوة تقاليد متأصلة في نفوس الناس في أثينا على الأقل ... إذن فليس لأحد أن يتزرع بالحجة القائلة أن تأصل نظام الرق في المجتمع اليوناني هو الذي جعل أفلاطون يدافع عنه.

الحقيقة الثانية: هي أن عصر أفلاطون وأرسطو شهد أناسا قد هاجموا نظام الرق ودعوا إلى إلغائه والحد من شأنه أي أن هؤلاء المهاجمين قد أعطوا أفلاطون وأرسطو إشارة تنبيه كافية لو كان في حاجة إلى تنبيه إلى مساوئ هذا النظام وافتقاره إلى الإنسانية[1].

على أن هذه الروح التقدمية كانت تبدو في تعليم بعض السوفسطائيين صريحة واضحة فقد قال: "الكيداماس" معاصرا أفلاطون "إن الله خلق جميع الناس أحراراً، فلا أحد عبد بالطبيعة هذا قول يتفق وطبيعة الإنسان، فالرق في نظرهم من صنع التقاليد الجائرة، بل إن من بينهم من اعتبر التفرقة العنصرية بين الإغريق والمتبربرين – أي أبناء الشعوب

(1) انظر: الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا، ص90، 91.

الأخرى – تفرقة متكلفة ولا أساس لها من الطبيعة" حيث قال أن تفوق الأصل الرفيع وهم خيالي وامتيازاته لا تقوم إلا على لفظ مجرد"[1].

فهذا مستوى مجرد من العصبية لم يبلغه أفلاطون فيلسوف المثالية والأخلاق الذي كثيرا ما نقدهم وأفصح عن عيوبهم، فهم هنا في غاية التوفيق بخلاف أفلاطون الذي أكد أن هناك أناساً هم الأسياد بطبيعتهم، وآخرين هم العبيد بطبيعتهم فهذا تجاهل منه بالكرامة الإنسانية لأن الإنسان يولد حرا.

وقبل أن أضرب الذكر صفحا عن آراء أفلاطون في نظام الطبقات والرق معقباً على هذا برأي الإسلام، أحب أن أشير إلى نص ورد للدكتور فؤاد زكريا في كتاب الجمهورية وهو بصدد الحديث عن نظام الرق لدى أفلاطون قد يفهم منه أنه تبريرا لآراء أفلاطون سالفة الذكر فهو يقول: "وأني أود ألا يسرف القارئ في إدانة أفلاطون على هذه العيوب لأن كثيراً من الأخطاء التي تعيبها على أفلاطون ما زالت متفشية بيننا، فهو حينما يحمل على الصنعة اليدوية ويزدريها، يبدو كأنه ارتكب وزراً جسيما – ولكن لنسأل أنفسنا صراحة كم منا حتى المتحمسين لكل المبادئ والآراء التقدمية يقبل أن يصاهر عاملاً يدويا، حتى لو كان إيراده المادي كبيرا، وكم منا يحث أبنائه أو إخوانه على ممارسة المهن اليدوية، ولنسأل أنفسنا في صدد نظام الرق، أهناك اختلاف كبير بينه وبين نظام الخدم في البيوت"[2].

وإني لأدين الدكتور فؤاد زكريا بما أورد في هذا النص، إذ كيف يقول كم منا يقبل أن يصاهر عاملا يدويا، حتى لو كان إيراده المادي كبيرا، أو يحث أبنائه أو إخوته على ممارسة المهن اليدوية وهو شيء حاصل بيننا، أقول للدكتور فؤاد زكريا الكثير منا في هذا العصر الذي تغلب عليه النزعة المادية يقبل أن يصاهر صاحب العمل اليدوي ذا الإيراد المادي الكبير، بل ربما يفضله على غيره ممن هو محدود الدخل ذا المكانة العلمية المرموقة. وهذا شيء نحسه ونلمسه في واقعنا الحاضر. الكثير منا أيضاً يحث أبنائه وإخوانه على العمل اليدوي بجانب تعليمه العلم. ولا نجد في ذلك عيبا، أما عن وجهة نظر الإسلام في المصاهرة

---

[1] انظر: مشكلات فلسفية، ص210، 211 بتصرف.

[2] انظر: الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا، ص96.

فإنها مبنية على التقوى وحسن الخلق، ومصداقا لذلك قول الرسول، ﷺ: إذا جائكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، وإلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير[1]. فالرسول (ص) لم يقل إذا جائكم من ترضون منصبه أو وظيفته فزوجوه. ثم إن الإسلام يرفع من شأن العمل اليدوي ولا يحط من قدره، بل إن أغلب الأنبياء والصحابة كانوا أصحاب مهن وحرف يدوية.

ثم عن قوله: أهناك اختلاف كبير بين الرق ونظام الخدم في البيوت، أقول له نعم هناك اختلاف كبير بين هذا وذاك، فالعبد لا حرية له، يوجهه سيده حيث شاء، بل ربما يكلفه بما لا يضيق من الأعمال دون ا اعتراض منه على أوامر سيده. والخادم ما هو إلا أجير عند صاحب العمل، يقوم له بالعمل المتفق عليه مقابل أجر محتفظاً في ذلك بحريته وكرامته، إن شاء ظل معه وإن شاء تركه.

وقصارى القول: أن هذا النص يحمل بين طياته تبريرا لموقف أفلاطون تجاه نظام الطبقات والرق. وأن أفلاطون لم يكن بدعا فيما قاله لأن هذا الشيء الذي قال به ما زال موجودا في عصرنا الحالي ولا يوجد بينهما كبير اختلاف ولكن من وجهة نظري أن كل هذا لا يغفر لأفلاطون ذلته، ولكن تسجل عليه في سجل خطاياه.. والله أعلم.

نقد وتعقيب:

من خلال عرضنا لنظام الطبقات والرق عند أفلاطون اتضح لنا أن أفلاطون يرجع هذا التقسيم إلى الطبيعة ويرى أن الطبيعة هي التي تفرض على الإنسان العمل قسرا فالطبيعة وضعت في جبلة بعضهم ذهبا لتعدهم للحكم، وفي جبلة بعضهم فضة لتعدهم للدفاع، وأما الباقي فقد وضعت في جبلتهم حديدا أو نحاساً لتعدهم للصناعة والزراعة والتجارة... ثم رأيناه يفرق بين اليونانيين وغيرهم من سائر خلق الله تعالى، فهو يفضل الجنس اليوناني على غيره، وأن الرق عنده قاصر على غير اليونانيين، فهو يرى أنه ليس من العدل أن يسترق

---

(1) اخرجه الترمذي في كتاب النكاح باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه 3/ 395، وقال حديث حسن غريب.

اليوناني أخاه اليوناني وإنما يسترق غيره، بل نراه يدين الديمقراطية لتهاونها مع الرقيق بعض الشيء، وعد ذلك من أسوأ حالات الفوضى فهو لا يرى الرحمة بهم بل القسوة، ثم نراه كثيرا ما يحط من شأن العمل اليدوي ويحقره وهو في هذا مثل سائر اليونانيين فهم يفضلون النظر على العمل، ثم نراه في مسألة الحرب يبيح التدمير والسحق والحرق متى نزل بغير اليونانيين، بينما ينصح المدن اليونانية أن تتعهد فيما بينها العلائق الودية بل أن تتآلف وتؤلف أسرة واحدة فإن تحاربت فلا تدمر ولا تحرق ولا يسحق الغالب جميع أهل المدينة المغلوبة كأنهم أعداء بل يضرب الأقلية التي أثارت الخصام، ويعامل الباقي معاملة الأصدقاء والأخوة[1] كل هذه صور تحتاج إلى مبادئ إنسانية تتعارض مع صورة أفلاطون الإلهي الذي عده كثير من المفكرين أشبه بقديس معصوم من الخطأ.

الحق أن قارئ "الجمهورية" لا ينتظر من صاحبها غير هذه العدالة المنقوصة وإن هو التمس له العذر بأن الحرب ضرورة يمتنع تفاديها، وأن الرق كان قديما في حكم الضرورة فهو لا يفهم أن تقصر العدالة على اليونان دون سائر خلق الله، بعد أن علم أن الإساءة إلى العدو هي أولا وقبل كل شيء إساءة إلى الذات. لقد بدا لأفلاطون أن يطالع مثال الإنسان وهو ينظم حياة الفرد، ثم فاته أن يطالعه وهو ينظم المدينة الإنسانية[2].

وبعد أن اتضح لنا موقف أفلاطون تجاه أفراد المجتمع، ورأينا ما تضمنه من عيوب ونقائض نتوجه إلى الدين الإسلامي، دين الكمال الذي يجد فيه الإنسان كرامته سواء كان حراً أو عبدا، لنرى الفرق الشاسع بين الفكر الإسلامي والفكر الإغريقي.

إن طبقية أفلاطون وعنصريته التي قال بها لو وضعنا في ميزان الإسلام لم يقم الإسلام لهما وزنا، لأنهما يتناقضان مع الطبيعة الإنسانية، ويخالفان لمقتضى أصل الخلق فالبشرية واحدة، ناشئة من أصل واحد هو آدم أبو الخلق عليه السلام.

إذن فإنسانيتها واحدة لا يملك أن يمتاز فرد من أفرادها أو طبقة من طبقاتها أو جنس من أجناسها، أو لون من ألوانها، أو إقليم من أقاليمها، أو سلالة شعب من شعوبها، إلا إذا كان الامتياز قائما على معان أخرى ترجع إلى كسبهم وسعيهم مثل التقوى والعمل الصالح.

---

(1) انظر: الجمهورية ترجمة حنا خباز، ص132 وما بعدها.

(2) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم، ص108.

ومن هنا كان الإسلام فطريا حين قرر مبدأ المساواة بين الناس وإهدار الجنس وإلغاء الطبقية، وعدم التفرقة الظالمة بين الذكورة والأنوثة في معنى الإنسانية المشتركة، أو في حق كل نوع منهما في التمتع بمقتضيات حياته النوعية، وخصائصه الطبيعية في ظل المساواة أو احترام الكرامة الإنسانية المشتركة، ولهذا كان طبيعياً حين كانت رسالة الإسلام موجهة إلى الناس كافة من كل جنس وفي كل زمان ومكان، فالناس جميعا أمام الإسلام سواء، لا فرق بين أبيضهم وأسودهم، وأحمرهم، حرهم وعبدهم، فسلمان الفارسي وصهيب الرومي، وبلال الحبشي يقفون على قدم المساواة في الإسلام مع علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي، ومع خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي، بل إن أسامة بن زيد المولى العتيق كان قائد آخر جيش في الإسلام جهزه رسول الله ﷺ.

فالمساواة إذن منهج الإسلام ودعوته أقام عليها بناءه ودعم بها تعاليمه، فهذا بلا ريب يتنافى مع ما قرره فيلسوف اليونان، من أن اليونان أرقى الأجناس ومن عداهم عبيد لهم فهذا تزيف للحقيقة.

يقول الدكتور بيصار في هذا الصدد: إن أفلاطون وأرسطو حكيمي اليونان القديمة قد بلغا أرقى مستوى فكري في عهدهما. وكان المأمول أن يقوما الانحراف وأن يقضيا على التعصب العنصري في المجتمع اليوناني لكنهما جاريا المجتمع وقادا حركته وتماديا في ذلك ووضعا لهذه الفكرة العنصرية القواعد والنظم الفكرية في صورة نظرية الآلهة.

وبنيت هذه العنصرية على أساس أن الآلهة قد خلقت فصيلتين من الناس:

أحدهما: زودتها الآلة بقوى الجسم وما يتصل به اتصالا مباشراً ولم تزودها بالقوى الأخرى وهي فصيلة البربر وهم من عدا اليونانيين، والحكمة في ذلك أن تكون الفصيلة الناقصة في تكوينها صالحة لخدمة الجنس المختار مسخرة بين يديه سخرة العبيد.

ثانيهما: زودتها الآهلة بالعقل والإرادة لتكون خليفة للآلهة في الأرض وهي فصيلة اليونان.

وكان هدف الحروب اليونانية في نظر الحكمين ومن على شاكلتهما إرجاع الناس جميعا إلى منزلة الرق لأن الحياة لا تستقيم إلا بإرجاعهم إليه واسترقاقهم لكي تقوم طائفة

العبيد بالأعمال الجسمية وتتفرع الطائفة المختارة للأعمال الراقية التي يقتضيها العمران الإنساني[1].

هذا نص ظاهر منه التفرقة العنصرية التي حاربها الإسلام وحاول القضاء عليها وجعل الناس سواسية كأسنان المشط لا فرق لعربي على عجمي إلا بالتقوى، والعمل الصالح.

وفي هذا يقول الدكتور عبد الحليم محمود: إن بناء المجتمع الإنساني هو توفير الاعتبار البشري لكل فرد فيه – أي مساواة جميع الأفراد في الاعتبار والكرامة الإنسانية فلا الوظيفة ولا العمل، ولا الحسب والشرف، ولا العرق والعنصر ولا الغنى والثروة، لا شيء في ذلك ولا غيره يفرق في نظر الإسلام، بين قيمة فرد وآخر. فالكل سواسية كأسنان المشط. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِ﴾[2].... الآية من أجل ذلك لا يعرف الإسلام الطبقية، ولا التفرقة العنصرية[3].

نعم إن الإنسان أخ للإنسان في نظر الإسلام لا تفرقة بين جنس وآخر، ولقد كرم الله الإنسان على سائر خلقه ولم يخص بالتكريم طائفة دون أخرى بل كان التكريم عاما قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا﴾[4].

فالآية الكريمة صريحة في بيان أن الإنسان أكرم من كل شيء على ظهر الأرض، وأن الكرامة حق لكل إنسان، وأن كرامته ملازمة لإنسانيته فإذا حرم هذه الكرامة لم يكن المجتمع

(1) انظر: المختصر في العقيدة والأخلاق للدكتور محمد عبد الرحمن بيصار ط أولى الأنجلو المصرية 1971، ص126، 127.

(2) سورة الحجرات، آية: 11.

(3) انظر: مقالات في الإسلام والشيوعية للدكتور عبد الحليم محمود، ط دار المعارف بمصر 1983، ص75، 76.

(4) سورة الإسراء، آية: 70.

الذي يعيش فيه مجتمعا متماسكا سعيدا، فالكرامة تشمل سائر بني آدم، بغض النظر عن ألوانهم وأصولهم ولغاتهم وأديانهم وأجناسهم.

وجاء الخطاب في القرآن الكريم "يا بني آدم" و"يا أيها الناس" كثيراً مما يشعر بتساوي الناس جميعا في الأخوة الإنسانية وأن ليس هناك تفرقة عنصرية.

وأيضاً مما ورد في كتابه تعالى من نصوص تخاطب الناس عامة ولا تختص بفئة دون أخرى وتدعوا إلى المساواة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[1].

فالآية الكريمة وجهت الخطاب للناس جميعا، لأنه في شأن عالمي إنساني عام وليس خاصا بمجتمع إقليمي أو زماني ثم بدأت بأمرهم بتقوى ربهم الذي خلقهم، فهو الذي يملك ما خلقه، ومن واجب مخلوقيه أن يتجهوا إليه لأنهم ناشئون عن فضله، ومربوبون له، ومحتاجون إليه فهم في ذلك جميعاً سواء، ولا يوجد فيهم من يشذ عن هذا الحكم أي عن كونه مخلوقا لله، مربوبا له حتى يستحق أن يمتاز من دونهم ويتقي من دونهم، وإنما الذي يتقي وحده هو الله الخالق.

وإذن فقد وضع الناس كلهم وضعهم الطبيعي بالنسبة للرب الذي خلق، والذي يستحق أن يتقى، فكانوا في هذا الوضع متساوين لا يمتاز أحد منهم عن أحد ولا شعب منهم عن شعب، ولا صنف عن صنف، ولا سلالة منهم عن سلالة فهذا أول ركن من أركان المساواة.

ثم هم جميعا فوق كونهم مخلوقين لرب واحد، مخلوقين من نفس واحدة فالعنصر واحد كما أن الخالق واحد. ثم هذا العنصر ليس هو "الذكر" فقط أو "الأنثى" فقط فإن جميع الرجال وجميع النساء الذين انبعثوا في العالم واقتسموا بلاده وأقاليمه وخيراته إنما انبعثوا "منهما"

---

[1] انظر: سورة النساء، آية: 1.

أي من النفس الواحدة ومن زوجها المخلوق منها، فليست المرأة إذن مجرد وعاء للولد كما كانوا يعتقدون من قبل.

وقصارى القول: إن هذه الآية الكريمة تقريرا للمبدأ الأول الذي لا بد منه لقيام أي مجتمع فاضل، وهو مبدأ المساواة أمام الله وفي ظل تقوى الله، ورقابة الله، وفي كون جميع الأفراد من رجال ونساء منبثين من زوجين ذكر وأنثى وفي هذا.

إلغاء للفوارق الطبيعية وإلغاء للفوارق الدينية والعنصرية وإلغاء للتفاوت الاجتماعي بين الرجل والمرأة وغرس للوازع النفسي في المجتمع، وهو المعبر عنه بتقوى الله وإحياء لعاطفة الرحم الإنسانية وهو المعبر عنه بتقوى الأرحام[1].

ويؤيد الآية السابقة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾[2].

وأيضا ورد في السنة الشريفة نصوص كثيرة تدعو إلى مبدأ المساواة بين سائر البشر منها قوله ﷺ في خطبة حجة الوداع: "يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد كلكم لآدم، وآدم من تراب"[3].

فليس في الإسلام إنسان أبيض أكرم من إنسان أسود، ولا فيه إنسان غربي أكرم من إنسان شرقي كما قال بهذا فيلسوف اليونان ومن على شاكلته.

ويطول بنا الحديث لو أردنا أن نتتبع كل ما ورد في القرآن الكريم والسنة المطهرة بشأن تقرير مبدأ المساواة بين البشر، فلذلك سنكتفي بهذا القدر.

أما عن الأفضلية في الإسلام فهي بالتقوى والعمل الصالح، فالناس قد يتميز بعضهم عن بعض بالذكاء أو المواهب أو في العمل والإنتاج، أو في النفع العام للمجتمع،

---

(1) انظر: الإسلام دين الاشتراكية، بأقلام نخبة من الأساتذة، ط الدار القومية للكتاب رقم 137- 1961، ص65 بتصرف واختصار.

(2) سورة الحجرات، آية: 13.

(3) رواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ج2 ط: المكتب الإسلامي، ص 361، 524.

وهـذا هـو معنـى قولـه تعـالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ﴾[1].

وهذا التفاوت سبيل للتفاضـل عنـد الله تعـالى، كمـا قـال:﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[2] وقول الرسول ﷺ ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى[3] أما بالنسبة إلى الحقوق والواجبات، فالناس جميعا متساوون فيها، فكل حـق يقابلـه واجـب، وكـل فئـة مـن الناس لها حقوق وعليها واجبات، لا يستثنى واحد منهـا عـن الآخـرين بميـزة في حـق أو في إسقاط واجب، فالعالم إذا قتل جاهلا يقتل به ولا عبره لامتيازه عليه بالعلم والجاهل إذا قتل عالما يقتل به وحده ولا يؤخذ معه غيره، والمبدأ في ذلك قوله تعـالى: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[4] فلا نظر هنا حين تنفيذ القانون إلا إلى نفس قتلت نفسا، وإن كانت النفسان متفاوتين في نفـع المجتمع وإفادة الناس.

فهذا التفاوت في المواهب والكفاءات والطبائع والإمكانيات هو سنة من سنن الحيـاة في عمران الكون، به يخدم الناس بعضهم بعضا، كل فيما يستطيعه ويتقنه، هكذا شأن النـاس بعضهم مع بعض في واقع الحياة، وبذلك جاء قول الله تعالى صـريحاً حيـث قـال عـز شـأنه: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾[5] فهو تفضيل كفاءات ومواهب، لا تفضيل امتيـازات واسـتثناءات وتسخير مصلحة ومنفعة، لا تسخير ذل وعبودية[6].

---

(1) سورة الأنعام، آية: 165.

(2) سورة الحجرات، آية: 13.

(3) رواه الإمام أحمد في مسنده، ج5، ص158.

(4) سورة المائدة، آية: 45.

(5) انظر سورة الزخرف، آية: 32.

(6) انظر: اشتراكية الإسلام للدكتور مصطفى السباعي، ط: الدار القومية، ط ثالثة 1960، ص72.

والتساوي في الحقوق والواجبات مما لا يقوم مجتمع كريم سعيد إلا على أساسه حتى لا يؤدي تفاوت الناس في المواهب، والكفاءات إلى استعباد فريق لفريق، وانفراد فريق قليل بالمغانم وإلزام الجمهور بالمغارم.

ونكتفي بهذا القدر عن الحديث عن مبدأ المساواة ورفض التفرقة العنصرية من جانب الإسلام، وتنتقل إلى موقف الإسلام من العمل اليدوي الذي تناوله أفلاطون بالتحقير.

الإسلام والعمل اليدوي:

رأينا أن أفلاطون كان يرفع من شأن النظر على العمل، ويؤثر الإنسان الذي صناعته الفكر المجرد على صاحب الصنعة اليدوية ورأينا أن هؤلاء الفئة تمثل أكثر من ثمانين في المائة من أفراد المجتمع على تقدير "سارتون" فهؤلاء هم السواد الأعظم من الشعب لأنها تشمل طبقة الزراع والصناع والتجار. والآن مع نظرة الإسلام إلى العمل اليدوي.

جاء الإسلام لتحرير الإنسانية تحريرها في العقائد والأفكار تحريرها من عبودية المرء لنفسه وعبوديته لسادته ولا سبيل إلى هذا التحرير إلا بتقرير المساواة بين الشخص المفكر والشخص صاحب العمل ورفع العمل ما دام حلالا في مصدره فالإسلام يرفع من قيمة العمل اليدوي ولا يحقر من شأنه كما فعل أفلاطون.

وسيرة النبي – عليه الصلاة والسلام – خير شاهد على ذلك وهي القدوة التي يحتذي المسلمون مثالها، ففي الحديث عن عائشة رضي الله عنها أنه كان عليه الصلاة والسلام يخصف نعله، ويخيط ثوبه ويعمل في بيته كما يعمل أحدكم في بيته". وهذا يدل على أن النبي لم يكن يحتقر الأعمال اليدوية ما دام قد شارك في أدائها والمعروف أن النبي ﷺ قد تاجر في مال خديجة قبل زواجه – عليه الصلاة والسلام – منها فكان بذلك يكتسب من التجارة وكانت له غنم يقتات من لبنها.

كان النبي ﷺ إذن يعمل ليكسب قوته، ولم يكن ذلك القوت مع ذلك كثيرا، ومن أقوال الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقد رأى زيد بن مسلمة يغرس أرضه "أصبت" استغن عن الناس يكن أصون لدينك وأكرم عليهم".

ومن أقواله أيضا ﷺ "ما من موضع يأتيني الموت فيه أحب على من موطن أتسوق فيه لأهلي، أبيع وأشتري" وكان أبو بكر يتكسب من التجارة فلما ولي الخلافة وانقطع إلى النظر في مصالح المسلمين لم يشأ أن يترك عمله في التجارة فأشار عليه أصحابه بتركها حتى لا يشغل عن المصالح وأن يأخذ كفايته من بيت المال.

وكان العلماء والفقهاء من أهل التقوى والورع لا يعيشون إلا من كسب أيديهم ويأبون أن يأخذوا مالا من الدولة أو الأمراء أو الخلفاء احتاج الإمام أحمد بن حنبل إلى مال ينفق منه فانشغل بالنسخ وأكل من عمله. وبمناسبة التكسب من نسخ الكتب كان كثير من العلماء يفعلون ذلك[1].

ورسولنا الكريم ﷺ يوجهنا إلى أن خير الكسب هو ما كان عن طريق العمل فيقول عليه الصلاة والسلام "أطيب الكسب عمل الرجل بيده"[2] ويقول أيضاً في فضل العمل "وما أكل احد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده"[3] بل إن أغلب الأنبياء عليهم السلام كانوا أرباب حرف ومهن يدوية، يعيشون منها والأنبياء هم القدوة لنا، فداود عليه السلام كان يعمل في صناعة الدروع ويأكل من عمل يده، ثم أن موسى عليه السلام عمل لشعيب ثماني حجج – سنوات – في مقابل زواجه من ابنته، ثم إن سيد الخلق وحبيب الحق محمد ﷺ عمل تاجراً في مال السيدة خديجة وراعيا للغنم ولقد رأى النبي ذات مرة يد رجل قد ظهر عليها مشقة العمل فقال: "هذه يد يحبها الله ورسوله" ويقول الرسول في فضل العمل (من أمسى كالا من عمل يده أمسى مغفوراً له"[4] وغير ذلك كثير من أقوال الرسول ﷺ التي تدل على فضل العمل ورفع شأنه.

وخلاصة القول: أن الإسلام الصحيح ممثلاً في سيرة رسول الله ﷺ وصحابته وأعلام فقهائه لم يحقر العمل ولم يرفع من قيمه النظر عليه بل كان كل عمل شريفا سواء كان نظريا

---

(1) انظر: القيم الروحية في الإسلام، د. أحمد فؤاد الأهواني العدد 21 ط: وزارة الأوقاف 1962، ص95، 93.

(2) رواه ابن ماجة في سننه كتاب التجارب، باب الحث على المكاسب، ج2، ط دار الفكر ص724.

(3) رواه الإمام البخاري في صحيحه في كتاب البيوع باب كسب الرجل وعمله بيده، ج4، ط دار المعرفة، ص303.

(4) عزاه الإمام المنذري للطبراني في الأوسط من حديث عائشة، وللأصبهاني من حديث ابن عباس، راجع الترغيب والترهيب، ج3، ط: دار التراث، ص4.

أو فكريا أو فقهياً أو يدوياً وما إلى ذلك أمراً واجباً حتى يتجنب المرء ذل المسألة. هذه هي نظرة الإسلام إلى العمل تختلف كما رأينا اختلافاً كلياً مع نظرة اليونان وبالأخص أفلاطون الذي كثيراً ما حقر من شأن العمل، وجعل طبقة العمال في جمهوريته المثالية أدنى الطبقات.

والآن مع نظرة الإسلام إلى الرق: قد يطول بنا الحديث وتتشعب الآراء لو أردنا أن نتناول نظام الرق في الإسلام بالتفصيل، بل ربما يخرجنا عن المطلوب، لأن هذا النظام يحتاج إلى رسالة خاصة من أجل ذلك سنكتفي بإعطاء صورة مصغرة عنه، حتى يتضح لكل ذي عقل تراوده نفسه الطعن في نظام الرق في الإسلام، ومدى الفرق الشاسع بين نظرة الإسلام إلى الرق ونظرة غيره من لدن أفلاطون إلى عصرنا الحاضر.

فمما أكد عليه الإسلام ضمن مبادئه الأساسية التي أرسى عليها قواعد الدعوة، أن الأصل في الإنسان أن يولد حرا، وأن الحرية حق طبيعي لكل فرد. بل يجب أن يقدره كل فرد ويحترمه، وأن تتعاون جميع الجهود على الحفاظ عليه. وقرر أن البشر جميعا متساوون في هذا الحق. ولا يحول دون التمتع به جنس أو شعب أو عصر. ولا تزل كلمة الفاروق عمر ابن الخطاب ﷺ الخالدة شاهد صدق على هذا الحق الطبيعي: "متى استبعدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً" كل هذا بلا شك يتعارض مع نظره أفلاطون إلى الرق على أنه ظاهرة طبيعية.

ولكن ظهر الإسلام والبشرية جمعاء في كل بقاع الأرض تتعامل مع الرق وتعتمد عليه في سائر نواحي الحياة الاقتصادية التي لا قوام لها بدونها. فلم يكن من الإصلاح الاجتماعي في شيء أن يحاول مشرع تحريمه تحريما باتا لأول وهلة، فإن انتزاع الشيء المتأصل في حياة الجماعة أمر شاق وعسير، كمحاولة انتزاع العادة المتأصلة في نفس الإنسان التي ألفها وأنس بها. ومحاولة كهذه كان من شأنها أن تعرض أوامر المشرع للمخالفة والامتهان فإذا تهيأ لهذا المشرع من وسائل القوة ما يستطيع به إرغام العالم على تنفيذ ما أمر به فإنه في هذه الحالة قد يعرض الحياة الاجتماعية بل الاقتصادية لضربة عنيفة، ويؤدي تشريعه إلى أضرار لا يحمد عقباها من أجل ذلك أقر الإسلام الرق، ولكن بصورة تؤدي هي نفسها إلى القضاء

عليه بالتدرج، بدون أن يحدث ذلك أي اثر سيء في نظام المجتمع الإنساني، وهذا شأن الإسلام في كل مشكلة واجهته في أول الدعوة، وكان لها مثل هذه الظروف.

والطريقة التي ارتضاها لبلوغ هذه الغاية من أحسن الطرق وأعظمها أثراً وأصدقها نتيجة، وهي تتمثل في تضييق باب الرق إلى أقصى حدوده الممكنة. وأيضاً عنايته التامة بالأرقاء في فترة الانتقال إلى الحرية – ثم فتحه باب التحرير على مصراعيه وتهيئة كل الفرص الممكنة للانطلاق إلى ساحة الحرية، وسيكون حديثنا من خلال هذه النقاط:-

روافد الرق في الإسلام:

جاء الإسلام في عصر كانت فيه روافد الرق كثيرة ومتنوعة فحرمها جميعا ما عدا رافدين اثنين: هما رق الوراثة: وهو الذي يفرض على من تلده الرقيقة، ورق الحرب وهو الذي يفرض على الأسرى. وعمد إلى هذين الرافدين نفسيهما فقيدهما بقيود تكفل نضوب معينهما بعد أمد غير طويل.

فمن أهم القيود التي قيد بها رق الوراثة أنه استثنى منه أولاد الرقيقات من أسيادهن فقرر أن من تأتي به الجارية من سيدها يولد حرا إذا اعترف به السيد، وهذا الإجراء وحده كفيل بانقراض هذا المورد. فقد كان الغالب في أولاد الرقيقات أن يكونوا من أسيادهن أنفسهم، لأن الأغنياء ما كانوا يقتنون الجواري إلا لمتعتهم الخاصة.

ومن أهم القيود التي قيد بها المورد الثاني وهو رق الحرب أنه استثنى منه الذين يؤسرون في حرب بين طائفتين من المسلمين، فهؤلاء لا يضرب عليهم الرق سواء أكانوا من الطائفة الباغية أم الطائفة الأخرى. واشترط فوق ذلك أن تكون الحرب شرعية أي يجيزها الإسلام وتنفذ وفق قوانينه ويعلنها خليفة المسلمين.

ولا يكاد الإسلام يبيح الحرب إلا في حالة الدفاع قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾[1] أو في حالة نكث العهد

---

[1] سورة البقرة، آية: 190.

والكيد للدين الإسلامي قال تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ﴾[1] أو حيث تقتضي ذلك اعتبارات تتعلق بسلامة الدولة والقضاء على الفتنة، قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2] ولم تتجاوز حروب النبي ﷺ هذه الحالات سواء في ذلك حروبه مع قريش أو مع اليهود أو مع الروم.

فإذا لم تكن الحرب مشروعة، بأن أعلنت في غير الحالات السابقة فإنها لا تؤدي إلى رق من يؤسرون فيها، وحتى مع توافر هذه الشروط فإن الإسلام لا يجعل الرق نتيجة لازمة للأسر، بل يبيح للإمام أن يمن على الأسرى بدون مقابل، أو يطلق سراحهم في نظير فدية أو نظير أسرى من المسلمين عند العدو أو في نظير جزية تفرض على رؤوسهم. بل إن القرآن الكريم قد تحاشى أن يذكر الرق بين الأمور التي يباح للإمام أن يعامل بها الأسرى، واقتصر على ذكر المن أو الفداء قال تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَاۚ ذَٰلِكَ وَلَوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنۡهُمۡ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَاْ بَعۡضَكُم بِبَعۡضٖۗ وَٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعۡمَٰلَهُمۡ﴾[3].

ومن هذا يظهر أن الإسلام قد سلك حيال الرق عن طريق الأسر نفس المسلك الذي سلكه حيال الرق الوراثي: فقد قيده بقيود تكفل القضاء عليه. فهو لم يجعله نتيجة لازمة للأمر. بل جعله مسلكا من المسالك التي يصح أن يتخذها الإمام، ولم يحبب إليه بل حبب إلى غيره وفضله عليه. على أنه لم يجز الالتجاء إليه إلا بشروط لا تكاد تتوافر إلا في

---

(1) سورة التوبة، آية: 12.

(2) سورة البقرة، آية: 193.

(3) سورة محمد، آية: 4.

الحروب التي اضطر إليها الإسلام في مبدأ ظهوره. أما بعد استقراره وتنظيم العلاقات بين أمه والأمم الأخرى. فيندر أن تتوافر هذه الشروط[1].

يؤخذ من ذلك أن الإسلام لم يقر هذا النوع من الرق إلا لزمن معلوم. فقد ضيق الإسلام منافذ الرق، التي ينفذ منها الحر إلى الرق بل كاد يقضي عليها وهذا ما حدث بالفعل.

معاملة الإسلام للرقيق:

حظي الرقيق بمعاملة طيبة في ظل الإسلام لم يحظى بها في أي عصر من العصور لقد كان النبي عليه الصلاة والسلام. يوزع الأرقاء على المسلمين لرعاية شئونهم، وسهولة تكيفهم بهذه البيئة الجديدة، بعد اكتسابهم الجنسية الإسلامية التي لا تعرف حدوداً ولا فوارق، وأكرمهم المسلمون إكراما بالغا، وأعتقوا الكثير منهم رغبة في الأجر والثواب، وفسحوا لهم المجال ليشاركوا باستعداداتهم ومواهبهم في الحياة العامة حتى نافس هؤلاء الرقيق كثيرا من سادتهم وامتد بهم الطموح في ظل هذا الدين، فوصلوا إلى مناصب هامة في الدولة الإسلامية. ولما كان الإسلام يدعوا إلى المساواة بين الناس مهما كانت عناصرهم وألوانهم وطبقاتهم الاجتماعية صرح رسول الله ﷺ قائلاً: سلمان الفارسي منا أهل البيت، صهيب الرومي منا أهل البيت، بلال الحبشي، منا أهل البيت[2] لئلا يبقى التباس بين الناس في قيمهم.

جعل الإسلام الرقيق كالحر، في إتاحة الفرص له ليتقرب إلى الله بالطاعة، وبين أن رضوان الله ليس حكرا على جنس أو قبيلة أو أشخاص معنيين، فمناط الثواب والرضوان هو العمل الصالح، المهيأة للجميع، بل إنه قد وردت نصوص تبين أن الرقيق له فضل ثواب يزيد على ثواب الحر، وكأن ذلك جبر له من الله عما فاته من حريته يقول الرسول ﷺ ثلاثة

---

(1) انظر: الأسرة والمجتمع د. علي عبد الواحد وافي ط ثانية دار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبي، 1367هـ 1948م، ص92 وما بعدها.

(2) عزاه السيوطي في الجامع الصغير للطبراني والحاكم عن عمرو بن عوف ورمز له بالصحة ج2، ط: الحلبي، ص33.

لهم أجران: رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه وآمن بمحمد، والعبد المملوك إذا أدى حق الله وحق مواليه، ورجل كانت له أمة فأدبها فأحسن تأديبها، وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها فتزوجها، فله أجران"[1].

بل لقد وصى القرآن الكريم بالإحسان إلى المملوك بوجه عام، وقرن ذلك الوصية بعبادة الله وحده، وبر الوالدين قال تعالى: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾[2] كما أوصى النبي ﷺ بالرقيق كثيرا، فقد ثبت أنه لما وزع أسرى بدر على الصحابة قال لهم: "استوصوا بالأسرى خيراً"[3] وكان مما قاله النبي – عليه الصلاة والسلام – قبل وفاته بخمس ليال "الله الله فيما ملكت أيمانكم"[4].

ثم إن الإسلام احترم إنسانية الرقيق وحق تمتعه بما يتمتع به الأحرار الذين يجمعهم معه أصل واحد ودين واحد، وبين أنهم أخوة لهم في الأحاسيس والشعور والنظر إلى مقتضيات الطبيعة الإنسانية، فحث على إكرامهم في المأكل والملبس وعلى معاملتهم بالحسنى على العموم روى المعرور بن سويد قال: رأيت أبا ذر وعليه حلة وعلى غلامه مثلها فسألته عن ذلك فذكر أنه ساب رجلاً على عهد النبي ﷺ فعيره بأمه، فقال النبي "إنك امرؤ فيك جاهلية، هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس ولا تكلفوهم ما يغلبهم فإن كلفتوهم فأعينوهم عليه"[5].

---

(1) انظر: صحيح البخاري كتاب النكاح باب اتخاذ السراري ومن اعتق جارية ثم تزوجها، ج9، ص126: دار المعرفة.

(2) سورة النساء، آية: 36.

(3) غزاة السيوطي في الجامع الصغير للطبراني عن أبي عزيزة ورمز له بالحسن ج1، ص41، ط: الحلبي.

(4) غزاة السيوطي في الجامع الصغير للطبراني وابن سعيد في الطبقات عن كعب بن مالك ورمز له بالضعف، ج1، ص55.

(5) رواه الإمام احمد في مسنده، ج5، ص161، ط: المكتب الإسلامي.

كذلك نهى الإسلام عن إيلام الأرقاء في أبدانهم، فهم بشر مثلنا ولهم طاقة محدودة في العمل كسائر البشر، فلا يضربون ولا يعذبون ولا يحملون فوق ما يستطيعون.. يقول النبي ﷺ: "من ضرب غلاما له حدا لم يأته أو لطمه فكفارته أن يعتقه"[1].

ثم إن الإسلام نهى عن إيذاء الرقيق أدبيا بجرح شعوره بالسب أو الشتم أو النداء بألفاظ مكروهة مثلا – يقول النبي ﷺ "لا يقولن أحدكم: عبدي وأمتي فكلكم عبيد الله، وكل نسائكم أماء الله ولكن ليقل غلامي وجاريتي وفتاي وفتاتي"[2].

هذه صورة من بعض مظاهر التكريم التي كان يعامل بها الرقيق في ظل الدين الإسلامي فرأينا مدى الفرق الشاسع بين معاملته في اليونان وبالأخص أفلاطون الذي أدان الديمقراطية لمجرد تهاونها وتسامحها مع الرقيق بعض الشيء وعدَّ ذلك فوضى كما ذكرت سابقاً وما ناله من عناية ورحمة وتوجيه في ظل هذا الدين الذي يهدف دائما إلى إصلاح الفرد والمجتمع بما يجعل كل القوى تسير في الطريق الجاد والبناء المنتج، مع الحفاظ على الشرف والكرامة وصيانة الحقوق التي هي من لوازم التكريم للإنسان الذي فضله على سائر خلقه.

وسائل تحرير الرق في الإسلام:

جاء الإسلام فوجد منافذ العتق ضيقة كل الضيق، فلم تكن له إلا سبيل واحد، وهي رغبة المولى في تحرير عبده، فبدون هذه الرغبة كان مقضيا على الرقيق، أن يظل هو وذريته راسفين في أغلال العبودية أبد الآبدين ... فحطم الإسلام هذه القيود وفتح أبواب الحرية على مصراعيها، وأتاح مئات الفرص لتحرير الرقيق، بل تلمس للعتق أسبابا بعضها كفيل بالقضاء على نظام الرق نفسه يعود بعد حقبة من الزمن، وهذا هو ما حدث بالفعل.

جعل الإسلام العتق من أعظم القربات التي يصل الإنسان عن طريقها إلى رضا ربه فقال تعالى: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ۝ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ۝ فَكُّ رَقَبَةٍ﴾[3]، ويقول

---

(1) انظر: صحيح الإمام مسلم، ج4، ص207، ط: الشعب.

(2) مسند الإمام أحمد، ج2، ص316، ط: المكتب الإسلامي.

(3) سورة البلد، آية: 11، 12، 13.

الرسول عليه الصلاة والسلام: "أيما رجل أعتق أمرأ مسلما استنفذ الله بكل عضو منه عضوا من النار" وتنفيذا لأمر الله وأمر رسوله ورغبة في هذا الأجر العظيم تسابق المسلمون الأوائل إلى إعتاق الرقيق، بل الكثير منهم كان يشتريه ليعتقه.

بل جعل الإسلام العتق تكفيرا عن خطايا الإنسان المختلفة .. مثلا في القتل الخطأ يقول الحق تبارك وتعالى:﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[1] الآية وفي كفارة الظهار قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ ۖ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ ۚ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾[2]. الآية وفي كفارة الحنث قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَٰنَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[3].

ومن أسباب العتق أيضاً في الإسلام أن يجري على لسان السيد في أية صورة لفظ يدل على عتق عبده، سواء أكان في حالة عادية أم فاقد لرشده بفعل الخمر وما إليهما من المحرمات وهو مذهب أبي حنيفة – ومن هنا تبين أن الإسلام يتلمس أوهي الأسباب لتحرير الأرقاء.

ومن أسباب العتق في الإسلام كذلك، المكاتبة بين السيد والعبد أي يتفق السيد مع عبده على عتقه إذا دفع مبلغا من المال – وقد ذلل الإسلام لهذا النوع من العبيد جميع وسائل الحصول على المال في صورة تدل أوضح دلالة على شدة حرصه على الحرية قال تعالى في

---

(1) سورة النساء، آية: 92.

(2) سورة المجادلة، آية: 3.

(3) سورة المائدة، آية: 89.

شـأن المكاتبـة: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗاۖ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ ءَاتَىٰكُمۡۚ﴾[1].

ولم يكتف الإسلام بهذا كله، بل خصص سهما من مال الزكاة، أي جزءا من ميزانية الدولة ليصرف في الإنفاق على تحرير الأرقاء، اي شرائهم وعتقهم، ومساعدة من يحتاج منهم للمساعدة في سبيل تحريره كالمكاتبين، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[2]. أي في فك قيود الرق عن رقاب الأرقاء ... المقصود بالصدقات في الآية الزكاة التي كان يتألف منها أهم جزء من موارد الدولة[3].

هذه هي بعض المنافذ التي فتحها الإسلام لتحرير الرق، فهو يسير بالإنسانية في قوة وعلى هدى ونور ليحررها مما ران عليها وطمس الحقائق أمام أعينها، فاختلطت أمامها السبل، وتشعبت بها الطرق، وأنهكها السير دون أن تحقق ذاتها، وتصل إلى غايتها فتطمئن فطرتها، وتستقر طبيعتها – وما كان لها أن تهتدي إلى ذلك السبيل المستقيم إلا في كنف الإسلام، الذي لا يعرف التفاضل من أجل العنصر، أو المركز أو الدم أو الغني ولكن الجميع سواء لا يتفاضلون إلا بأعمالهم الصالحة، وصدق الله إذ قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم

---

(1) سورة النور، آية: 33.

(2) سورة التوبة، آية: 60.

(3) انظر: المجتمع الإسلامي مقوماته وقيمه إبراهيم محمد عوضين، ص52 وما بعدها مرجع سابق وأيضاً: الرق في الإسلام عبد الله المنشد ص53 وما بعدها، مرجع سابق وأيضاً الأسرة والمجتمع، علي عبد الواحد ص95 وما بعدها مرجع سابق باختصار وتصرف.

﴿مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1].

فهذه الآية الكريمة جاءت لتقضي على التفاوت الطبقي والعنصري بين الناس وتقضي على التمايز والاستعلاء بين الشعوب والقبائل، فلم يكن تعدد الأمم مدعاة للتفاخر أو للتعصب، وإنما هو وسيلة للتعارف والتكافل والتعاون، لأن أصلهم واحد وهو آدم عليه السلام وآدم من تراب. ولقد صدق الشاعر حيث قال:

الناس في جهة التمثيل أكفاء	أبوهم آدم والأم حواء
فإن يكن لهم من أصلهم حسب	يفاخرون به فالطين والماء

وبذلك يكون قد تبين لنا في جلاء ووضوح موقف الإسلام من ظاهرة الرق، وما قدمه من علاج ناجح للأخذ بيد الرقيق إلى طريق الحرية الصحيحة، ومدى المعادلة الكريمة التي حظي بها الرقيق في كنف الدين الإسلامي الحنيف. وبذلك يكون قد اتضح لنا مدى الفرق الشاسع بين نظرة أفلاطون إلى الرق ونظرة الإسلام. والله أعلم.

---

(1) سورة الحجرات، آية: 13.

المبحث الرابع

التربية والتعليم في جمهورية أفلاطون المثالية

اعتنى أفلاطون بالتربية والتعليم في جمهوريته المثالية أكثر من عنايته بأي شيء آخر لأنه يعتبر التعليم هو الوسيلة الإيجابية التي يستطيع بها الحاكم تكيف الطبيعة البشرية على النحو الكفيل بإيجاد دولة متجانسة.

والواقع أن جمهورية أفلاطون هي في جوهرها مؤسسة تعليمية غايتها إنشاء المجتمع المهذب الفاضل واهتمامه بالتربية هو جزء من منهجه العام في الفلسفة، وهو الارتفاع بالواقع الناقص وتوجيهه نحو الكمال والمثل الأعلى جهد الطاقة. فالمواهب الطبيعية ينبغي تنميتها وصقلها بالتربية والتعليم لتعطي ثمراً أكثر[1].

بل إن من شدة اهتمام أفلاطون بالتعليم في دولته المثالية جعل البعض يعدونه موضوع البحث الأساسي في محاورة (الجمهورية) فقد ذهب "روسو" إلى أن الكتاب لم يكن قط مؤلفا سياسياً، بل كان أعظم ما كتب عن التعليم على الإطلاق[2].

فإذا كانت الفضيلة هي المعرفة فلا جرم أن يستطاع تعليمها، وأن يكون نظام التعليم الذي يكفل ذلك هو الجزء الجوهري في الدولة الفاضلة. ففي رأي أفلاطون يمكن بنظام تعليمي جيد تحقيق كل تقدم. أما في حالة إهمال التعليم. فإن أي عمل آخر تؤديه الدولة لم يكن له قيمة.

"وتتضح أهمية أفلاطون كعالم من علماء التربية من محاولة حل المشكلة التربوية التي اعترضت مفكري الإغريق بأعظم حل إيجابي، فهو لم يكتف بسرد مواطن الضعف وإظهارها بل حاول وصف العلاج وإن كان نظريا إلا أنه كانت خطوة عظيمة في سبيل الحل العملي زد على ذلك أن المثل الذي قدمه أفلاطون في آرائه التربوية كان مثلا أعلى إذا استثنينا ما

---

(1) انظر: مشكلات فلسفية، ص212 مرجع سابق.

(2) انظر: تطور الفكر السياسي، ج1، سباين، ص73 مرجع سابق بتصرف.

أخذ عليه في هذا الصدد – لذلك ظل وسيظل هدفا يرمي إلى تحقيقه الأجيال المتتابعة في كل عصر من العصور. هذا إلى أن أفلاطون أبدي في معرض آرائه نقدا وتوضيحا لما كانت عليه التربية في أيامه وما سبقها، كما أنه فند قيم المواد المختلفة – الأمر الذي قد لا يكون القدماء في عصره أدركوه تماما وإن كانوا قد عملوا به وذلك مثل تباينه قيم الموسيقى والرياضة وأهميتها النسبية[1].

ولكن بالرغم من أهمية أفلاطون كعالم من علماء التربية كما اتضح لنا من خلال هذا النص إلا أننا نأخذ عليه في هذا الصدد كونه قصر نظريته التربوية على فئة مختارة من المواطنين في دولته المثالية وهم الحراس – الجنود والحكام – ولئن كان قد قسم نظامه التعليمي إلى مرحلتين، الأولى للعامة، والثانية للحراس، إلا أن الأخيرة غايته وأن الأولى ما هي إلا وسيلة فقط لانتقاء الأخيار الذين يمنحون التعليم العالي وهذه واحدة نأخذها على أفلاطون لأن المثل التربوية العليا هي التي تهدف إلى تنوير المواطن بوجه عام، وليست التي تهدف إلى تثقيف صفوة مختارة.

والحق أن أفلاطون لم يعط أي اهتمام بالطبقة العاملة – أي عامة الشعب - بل إن المبدأ الذي اتخذه تجاه هذه الطبقة هو مبدأ التخصص الدقيق، فالزارع مثلا ينبغي أن يظل زراعا فقط، والصانع صانعا، وهكذا الأمر في كل المهن الأخرى. بل إنه يرى أن أي محاولة من أفراد هذه الطبقة للخروج عن نظام التخصص تؤدي إلى اختلال نظام الدولة بينما نجد اهتمامه كان موجها إلى تثقيف طبقة الحراس فالمثل العليا للتربية عنده كانت محدودة في تطبيقها على هذه الفئة.[2]

أما عن الغرض من التعليم في نظر أفلاطون: فهو وضع كل فرد في وظيفته ومن ثم في طبقته التي تتمشى مع طبيعته وهذا هو الهدف الأول، أما الهدف النهائي فهو الوصول إلى الحكمة وتنمية الغالب منها عند الفرد أي أن الهدف من التعليم والاهتمام به هو انتقاء

(1) انظر: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، حورية مجاهد، ص58 مرجع سابق.

(2) انظر: تطور الفكر السياسي، ج1، سباين، ص74.

أصحاب الحكمة الطبيعية بالتعرف على استعداداتهم الطبيعية وصقل مواهبهم وتنميتها للوصول بهم إلى الحكم القائم أساساً على التخصص تحقيقاً للعدالة.

ولأهمية التعليم في نظر أفلاطون وماله من أثر فعال في نفوس أفراد المجتمع فقد جعله إجبارياً في جمهوريته المثالية خاضعاً لرقابة الدولة.

ولعل مشروع التعليم الإجباري الذي تتولاه الدولة كان أعظم تجديد هام اقترح أفلاطون إدخاله على نظم أثينا المألوفة، ويمكن أن يفسر إصراره عليه في "الجمهورية" بأنه انتقاد شائع للتعليم الديمقراطي الذي يترك لكل شخص الحرية في أن يشتري لأطفاله نوع التعليم الذي يعجبه أو الذي يجده في السوق[1] ويعيب على تلك النظم أنها تحرم الغالبية العظمى من الشعب من التعليم بسبب عدم قدرتها على تحمل مصاريفه[2].

يقول أفلاطون وهو بصدد الحديث عن أهمية التعليم "لكي تكون الدول موحدة يجب أن يكون التعليم بالمثل موحدا. ولكي تكون الدولة عادلة وفاضلة، يجب أن نغرس مبادئ الفضيلة والعدالة في نفوس جميع أطفالها، وأن يكون هذا منذ نعومه أظفارهم، فلا شيء أخطر من أن نتركهم وحبلهم على غاربهم كما يحدث في أغلب الأمر.

ويوجه أفلاطون نقدا قاسياً للتربية الأثينية التي لا تعمل على عدم طبع الفضيلة في أذهان أطفالها فحسب، وإنما تعمل أيضا على إفسادهم بتعليمهم الكذب والخداع والقسوة، فهم يقصون عليهم منذ نعومة أظفارهم خرافات مضحكة ... ثم يجعلونهم بعد ذلك يدرسون بل ويحفظون عن ظهر قلب قصائد الشعراء مثل "هزيود" و"هوميرس" التي تعطيهم فكرة لا تليق بالألوهية، فتصور لهم آلهة تقيم الحروب وآلهة تكذب وتغش وتنغمس في اللذات والترف وهذه هي الأمثلة التي يقدمونها للشباب[3].

فالقاعدة الأولى للتربية الحقة عند أفلاطون إذن هي إصلاح ديني، وفهم جديد بالغ السمو لله. وظاهر من هذا النص أن كل الآداب اليونانية الرديئة ستطرح من مدينة أفلاطون

---

(1) انظر: تطور الفكر السياسي، ج1، سباين، ص74.

(2) انظر: المدخل في علم السياسة، ص34 مرجع سابق.

(3) انظر: مدخل لقراءة أفلاطون، الكسندر كوارية، ط الدار القومية، ص138 وقارن.

المثالية – الجمهورية – ويتبقى منها ما يستحق الاهتمام، وأفلاطون قد يكون محقا في هذا لأن تأثير الآداب السيئة على نفس الطفل الصغير قد يكون تأثيرها عميقا.

والتعليم عند أفلاطون يقوم على سلسلة من المراحل الدراسية والامتحانات بهدف الوصول إلى الفئة القليلة أصحاب الحكمة والعقل لكي تكشف عليهم الدراسة ليصبحوا مستعدين لمهمة الحكم والقيادة فتعليم أفلاطون وإن كان في ظاهره يشمل الجميع إلا أن هدفه الأول من التعليم هو تنمية المعرفة والتفكير السليم عند هذه الفئة الحاكمة وقد عالج أفلاطون نظام التعليم في محاورة "الجمهورية" في ثلاث مراحل.

مراحل التربية والتعليم لدى أفلاطون:

تمسك أفلاطون بالتربية المنزلية حتى سن السابعة، وهي مرحلة الحضانة، التي من خلالها يميز أفلاطون الطبقة المنتجة التي يقف تعليمها عند هذا القدر فهو يقول: يجب أن يفصل الفرد منذ ميلاده عن والديه ويسلم إلى الدولة التي تشرف بنفسها على شئون التربية اللازمة لجميع المواطنين، فتتسلم الأطفال من أمهاتهم عقب ولادتهم، وتعهد بهم إلى ملاجئ قريبة للأطفال حيث تقوم مربيات عموميات بهذه الشئون وينشأ الأطفال في دور الحضانة العامة هؤلاء لا يعرفون آباءهم ولا أمهاتهم.

فإذا فرغوا من مرحلة الحضانة في سن السابعة، فصل الأطفال الذين يدل امتحانهم على أنهم لا يصلحون لغير العمل الجسماني أي يدل على أنهم من طبقة المنتجين، فهؤلاء يكتفي في تربيتهم بعد ذلك بتدريبهم على المهن التي سيزاولونها في حياتهم المستقبلية[1].

---

[1] انظر: أفلاطون، بدوي، ص223 مرجع سابق، وأيضاً الأدب اليوناني القديم للدكتور علي عبد الواحد وافي، ط: دار النهضة المصرية 1979، ص51 بتصرف واختصار.

المرحلة الأولى:

تبدأ هذه المرحلة عند أفلاطون من سن السابعة وتنتهي بسن الثامنة عشر ويقسم أفلاطون هذه المرحلة إلى قسمين: قسم يتعلم فيه الأطفال الموسيقى[1] والقسم الآخر للألعاب الرياضية. الألعاب الرياضية لتدريب الجسم، والموسيقى لتدريب النفس.

وقد نبه أفلاطون في نظام تربيته بأن يبدأ الطفل بدراسة المرسيقى وأن تكون سابقة على مرحلة الألعاب البدنية، فالموسيقى جديرة بأن تخلق التناسق والتناسب الجسمي وربما كان أفلاطون يرمي من وراء هذا تجنب أثر النظام الأسبرطي الذي تمادى في تشجيع التربية البدنية، فأفلاطون لما كان من قادة الفكر المثالي لا بد وأن يسمو بالناحية العقلية والخلقية ويفضلها على البدنية. فالغرض من المرحلة الأولى من التعليم هو تكوين العادات والأذواق الصحيحة.

أما عن الشق الأول من المرحلة الأولى وهو تعليم الموسيقى: "والموسيقى في نظر أفلاطون لا بد وأن تشمل القصص الصحيح الموثوق به مع تجنب الخرافات والخزعبلات فالطفل في هذا السن المبكر لا يستطيع أن يميز بين الحقيقة والخرافة، ولذلك فهو ينصح أن تكون القصص التي تلقى على الأطفال ممثلة للفضيلة وللصفات الحميدة وقد ذم أفلاطون أشعار "هوميروس" ومعظم شعراء الإغريق القدماء، لأنهم يفسدون الأخلاق بما يشيعونه عن الآلهة من أفكار سيئة أما الروايات التمثيلية فهي خرافات لا طائل تحتها، وهي لذلك أمور زائفة يجب أن تستبعد من برامج التلاميذ وإذا أردنا أن نخلق جيلا فاضلا يقدس الآلهة كما يقدس الصداقة والأخوة وأرواح الأسلاف فيجب الا نذكر على مسامع أطفالنا قصص تدور حوادثها حول هذه القيم التي وضعها الشعراء للآلهة.

---

(1) إن ما يسميه أفلاطون بالموسيقى يناظر ما نطلق عليه اليوم اسم "العلوم الإنسانية" أو الآداب بوجه عام، أو ما نسميه الآن "بالثقافة العامة" وقصد أفلاطون بالموسيقى دراسة روائع الشعر وتفسيرها، كما قصد الغناء والعزف على القيثارة. انظر الجمهورية فؤاد زكريا، ص130 ومدخل الدراسة أفلاطون كواريه، ص141 وايضاً تطور الفكر السياسي سباين، ص75.

أما الموسيقى بالمعنى الذي نفهمه منها الآن فلا يصرح بها أفلاطون إلا بشروط خاصة وبحيث تولد في النفس الشجاعة والأقدام والاعتدال في الشهوات. أما ذلك النوع من الموسيقى الذي يدعو إلى التخنث والإغراق في الشهوات فهذا لا يبيحه أفلاطون لأنه يفسد أخلاق الشباب[1].

إذن فهدف التربية الموسيقية توجيه النشئ نحو حياة منظمة شجاعة تبتعد عن الاضطراب والميوعة.

أما عن التربية البدنية فقد عالج أفلاطون موضعها بشيء عظيم من التحفظ والاختصار وترك أمر التفاصيل والنظم لمن سيتولى أمر هذه الناحية من نواحي التربية.

والتربية البدنية هي تدريب الجسم على التحمل وتحقيق الصحة والقوة للفرد عن طريق تنمية بدنه وتنظيم غذائه، ومع ذلك فمن الخطأ الاعتقاد بأن التربية البدنية تهدف إلى رعاية الجسم وحده إذ أن هدفها الأهم هو رعاية النفس في جزئها الغضبي أعني تنمية صفات الشجاعة والإقدام في الفرد. وبعبارة أخرى، فالدراسات الأدبية والتدريبات البدنية تهدفان معا إلى تحقيق خير النفس ولكن بطريقتين مختلفتين.

ذلك لأن المحارب ينبغي عليه في رأي أفلاطون أن يجمع بين الحس الرقيق المرهف من ناحية والشجاعة والإقدام من ناحية أخرى – وهذا الجمع لا يتحقق إلا بتحقيق التناسب الصحيح بين نوعي التعليم البدني والروحي، وترجع أهمية فكرة التناسب هذه إلى أن الإفراط في أحد النوعين يؤدي إلى فساد طبيعة المحارب إذا اهتم برعاية جسمه أكثر مما ينبغي، أصبح العنف غالباً على طبيعته وإذا أفرط في تهذيب روحه بالموسيقى والآداب على حساب العناية بجسمه كانت النتيجة هي طراوته ونعمومته إلى الحد الذي لا يتلاءم مع مقتضيات الروح العسكرية[2].

---

(1) تطور النظرية التربوية، صالح عبد العزيز، ص147، مرجع سابق وأيضا قصة الفلسفة اليونانية، ص200، مرجع سابق وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم 101، مرجع سابق.

(2) انظر: الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا، ص130، وتطور النظرية التربوية، ص148، والحكمة الأفلاطونية، عزت قرني، ص57 بتصرف وقارن الجمهورية حنا خباز، ص79 وما بعدها. وانظر الفلسفة اليونانية تأليف: م تايلور. ترجمة عبد المجيد عبد الرحمن، ط: أولى النهضة المصرية 1958، ص120.

إذن فالغرض من التربية البدنية هو تلقين الفضائل العسكرية كضبط النفس والشجاعة التي يعرفها أفلاطون بأنها قوة البدن في رقه ثم إن أفلاطون يشترط الاعتدال في كلتا الحالتين النفسية والبدنية لأن ذلك ادعى للانسجام بين النفس والجسد.

وفي رأي أفلاطون ينبغي أن تكون التربية مشتركة بين الجنسين فيدرس الأولاد والبنات معا كما يلعبون سويا وعليهم أن يتجردوا من ثيابهم عند تأدية تمريناتهم ويجب أن يكون من شيمهم العزوف عن التهكم إذا ما وقعت أبصارهم على الجسم الأدمي ولن يكون في الدولة المثالية حياء مصطنع لأن الناشئة يجب أن ينشأوا على النظر إلى أنفسهم وكأنهم قد اكتسوا بما فيه الكفاية من رداء الفضيلة[1].

هذه المرحلة تبدأ من سن السابعة وتستمر إلى سن الثامنة عشرة وهي ليست خاصة بالذكور فقط ولكن تشمل الإناث أيضاً. وتدريس في هذه المرحلة الموسيقى والتربية البدنية كما اتضح ذلك من خلال النصوص التي ذكرتها.

المرحلة الثانية من التعليم (التربية العسكرية)

يضع أفلاطون في نهاية المرحلة الأولى من التعليم امتحانا لكشف كفاءات الأفراد وقدراتهم ومدى قابليتهم لتلقي جرعات أخرى من التعليم العالي فمن يرسب في هذا الامتحان ينضم إلى طبقة العمال وتنتهي مرحلة تعليمه إلى هذا الحد. ومن يثبت استعدادا وقابلية للتعليم بفضل ذكائهم وكريم أخلاقهم ينتقلوا عند بلوغهم الثامنة عشر عاما إلى التعليم العسكري.

وهذا التعليم يقضون فيه سنتين، يعيشون في المعسكر العام على نوع من التقشف يعملون على تنفيذ القوانين في المدينة، ويدعون إلى مدافعة الأعداء إن دعت الحال وفي أثناء هاتين السنتين تختبر عقولهم ومواهبهم الخلقية اختبارا أدق، فمن وقفت مداركه وأخلاقه وظهر عليه أنه وصل إلى غاية من الارتقاء الفكري والخلقي لا يمكنه الوصول إلى أبعد منها انتهت تربيته ببلوغه العشرين من عمره. وتكونت من هؤلاء طبقة الجنود الذين يحمون البلاد

(1) انظر: اعلام الفلسفة، هنري توماس، ص101 مرجع سابق وقارن ذلك بالجمهورية حنا خباز، ص116.

ويذدون عن حياضها. أما الذين تظهر عليهم دلائل النجابة والنبوغ، فينقلون إلى نوع من التربية أعلى وأرقى، ويتكون من هؤلاء طبقة الفلاسفة أو حكام المدينة[1].

ليتلقى العلوم المجردة التي تقوم على العقل والبرهان، والتي تمهد للفرد دراسة الفلسفة وهي أربع علوم: الحساب والهندسة والفلك والموسيقى.

المرحلة الثالثة من التعليم "التعليم العالي"

هذه المرحلة مرحلة التعليم العالي في جمهورية أفلاطون المثالية وتستغرق خمسة عشر سنة تبدأ من سن العشرين وتنتهي بسن الخامسة والثلاثين، وهذه المرحلة قاصرة على تعليم الفلاسفة الحكام، وتنقسم إلى فترتين:

الفترة الأولى:

تستغرق عشر سنوات، تدرس فيها العلوم الرياضية البحتة كالحساب والهندسة السطحية، وعلم الهيئة– ومن مذهبه ألا تأخذ الدراسة في هذا القسم وجهة عملية البتة، بل تكون دراسة نظرية محضة، فإنها إن سلكت هذا المسلك نهضت بالقوى العقلية وأورثت صاحبها قدرة على الخوض في المعقولات المحضة وساعدت على إشراق المعاني وتجليها عليه" ولعل هذا مبدأ المذهب القائل ما للعلوم من الفوائد التهذيبية. ولا غرابة فقد كان أفلاطون يدعو إلى تعلم الرياضة، ويقول أنها تمرن في الإنسان قوى الحكم وتساعده على أن تكون أحكامه صحيحة سديدة[2].

فهذه السنوات العشر من الدراسة تتيح لهم معرفة حقيقية وعميقة بالعلم فالغرض منها جعل الحكماء علماء بمعنى الكلمة. ثم يعقد امتحان في سن الثلاثين لانتقاء الذين يثبتون أعظم كفائة وذكاء وعبقرية في سائر أنواع العلوم المتقدمة، ليواصل معهم أفلاطون

---

(1) أنظر: تاريخ التربية، مصطفى امين ط: أولى دار المعارف بمصر 1925، ص 80.

(2) تاريخ التربية ص82 مرجع سابق، وأيضا تطور النظرية التربوية ص149، مرجع سابق وأيضا الفلسفة اليونانية – تاليف تايلور ص121، مرجع سابق.

الدراسة النهائية في المنطق والفلسفة ومدتها خمس سنوات وأما الذين يتخلفون في هذا الامتحان يحلقوا بطبقة الجند.

الفترة الثانية:

الذين وفقوا في اجتياز الامتحان بتفوق في سن الثلاثين فإنهم يواصلون دراستهم خمس سنوات أخرى لدراسة الفلسفة دراسة نظرية لأنهم في هذا السن قد نضجت عقولهم، فهم لا يستخدمون هذا العلم في السفسطة بل في الوصول إلى الحق، سواء كان الحق في جانبهم أو في جانب معارضيهم، ويستوي في هذه الدراسة الرجال والنساء فلا يوجد في جمهورية أفلاطون تفرقة أو تمايز بحسب النوع فالعبرة عنده بالتفوق الدراسي واجتياز امتحانات التصفية. وهذه الطبقة هم الذين يهيئون لقيادة الدولة وتولي شئون الحكم.

إذن فدراسة الفلسفة عنده، تأتي بعد دراسة العلوم كلها، فلابد لكي يكون المرء فيلسوفا بحق من أن يكون قد استوعب أكبر قدر يستطيع استيعابه من العلوم المختلفة ثم ينبغي على دارسي الفلسفة أن يكون إنسانا ناضجا في قمة النضوج الفكري والعقلي لأن هذه الدراسة تحتاج في نظر أفلاطون إلى استخدام ملكات العقل على أوسع نطاق ممكن.

والحق أن الدارس لفلسفة أفلاطون السياسة يجده كثيرا ما يردد ويكرر فكرته القائلة أن دراسة الفلسفة في سن مبكر لها أضرار جسيمة فهو يقول: في أحد فقراته وهو بصدد الحديث عن تعلم الفلسفة: "ومن أهم الاحتياطات أن نمنعهم من ممارسة الديالكتيك- أي الفلسفة- وهم لا يزالون في حداثتهم. ولعلك لاحظت من قبل أن المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله ويتخذونه ملهاة، ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فإذا ما قام أحد بتقيد حججهم، فإنهم يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو، شأنهم شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كل ما يقترب منه وتمزيق ملابسه"[1].

---

(1) الجمهورية: فؤاد زكريا ص 452 – 453، وأيضا حنا خباز ص 194.

ففي هذا النص إشارة صريحة منه بعدم دراسة الفلسفة في سن متقدمة لأن الأحداث عادة يسيئون استعمالها بتسرعهم إلى مغالطة كل رأي، إذ يتغلب حبهم للفوز في المجادلة على حبهم للحقيقة.

بل يزيد أفلاطون فكرته هذه إيضاحا في موضع آخر فيقول: "إن أكثر طلاب الفلسفة في الوقت الحاضر هم فتيان، لم يكادوا يخرجون من طور الصبوة... وقد حضروا درس الفلسفة في فترات أعمالهم اليومية وخدمتهم البيئية، وبعد أن درسوا أعوص أبواب الفلسفة، أي فن المنطق، هجروا الدرس هجرا كليا، هؤلاء هم أرقى فلاسفة هذا الزمان. بعد ذلك إذا دعاهم أحد المشتغلين بهذا الفن، حسبوا قبولهم دعوته تنازلا عظيما منهم. لأنهم يزعمون أن الفلسفة يجب أن تكون عملا ثانويا لا أكثر. على أنهم متى تقدموا في السن انطفئوا..... فلا ينيرون بعد انطفائهم إلى الأبد"[1].

فهذا نقد موجه من أفلاطون إلى دارسي الفلسفة قبل سن النضوج الفكري وجعلهم الاشتغال بها أمر ثانويا بجانب أعمالهم اليومية، فهذه دراسة مرذولة في نظره، فهو يضع لها بديلا، ويعتقد أنه الخطة المثلى لدراسة الفلسفة فهو يقول "أن خطة دراسة الفلسفة على الضد من ذلك تماما، أي أن يعكفوا على درسها أحداثا، درسا يتفق من سنهم وتدرجهم نحو الرشاد، ويلزم الانتباه لهم انتباها خاصا لمساعدتهم في درسها ومتى بلغوا رشدهم، ونضجت عقولهم، وجب أن تكون التمارين العقلية صعبة وأخيرا حين تأخذ قواهم الجسدية في الانحطاط ويعجزون عن الخدمة العسكرية والمدنية، فحينذاك يجب أن يقفوا حياتهم وقواهم على درس الفلسفة لا غير، إذا أرادوا أن يحيوا سعداء على الأرض، وبعد موتهم، تتوج الحياة التي قضوها في هذه الدار ليصير في العالم الآخر"[2].

هذه هي خطة أفلاطون في دراسة الفلسفة، وهي الخطة المثالية في نظره فهو يعطي اهتماما بالغا لدراسة الفلسفة، فهو يشترط التفرغ لدراستها حتى تؤدي في النهاية إلى الغاية المرجوة منها، وهو الوصول إلى منصب قيادة الدولة الذي يكون صلاح الدولة وسعادتها

---

(1) الجمهورية: ترجمة حنا خباز، ص 157.

(2) الجمهورية حنا خباز ص 157.

على يديه. وقد أصاب أفلاطون حينما اشترط تعلم الفلسفة عند بلوغ النضج العقلي ومنعها قبل ذلك. لأنها تحتاج فعلا إلى دارسين قد اكتملت مداركهم العقلية، كي يفهموا قضاياهل ويضمنوا سلامة الانزلاق في مهاوي الردى.

والحق أن أفلاطون يكاد يشير إلى دارسي الفلسفة غير الناضجين – ممن تحفل بهم جامعات القرن العشرين– حين يتحدث عن أولئك الذين لا يعرفون إلا كلمات مرصوصة بعضها إلى جانب البعض على نحو مصطنع، دون أن تجمعها وحدة طبيعية ..." فقرة 498.

فهو من أقوى الناس شعورا بضرر البداية المبكرة في هذا النوع من الدراسات ومع ذلك فإنه من المؤسف أن الفلسفة تدرس اليوم –في العالم أجمع– لفتية مراهقين يظنون أنهم بدراستهم هذه قد اكتملت لديهم كل عناصر الحكمة، ما داموا يستخدمون في دراستهم تعبيرات توحي لهم بأنهم قد أصبحوا حكماء بالفعل، ... هؤلاء الفتيان لابد أن يسيئوا فهم وظيفة الفلسفة... وأن يباهوا أقرانهم بهذه القدرة ويستخدموا معلوماتهم الفلسفية في صياغة ألاعيب لفظية يظنون أنفسهم بفضلها أوسع عقلا ممن عداهم من الناس. ذلك لأن الفلسفة بطبيعتها قد تعطي من يدرسها شعورا بالغرور.

ومن جهة أخرى، فقد أكد أفلاطون على ضرورة تزود دارس الفلسفة بقدر كبير من المعرفة العلمية قبل أن يقبلوا على دراستهم هذه أي أنه أدرك خطر ممارسة الفلسفة في فراغ عقلي... فلابد سن وجود أساس علمي – أيا كان – للدراسة الفلسفية بدلا من أن نتخذ من هذه الدراسة "بديلا" يغني عن كل تخصص آخر"[1].

وإلى هنا نستطيع تلخيص ما وصلنا إليه من نظام التعليم لدى أفلاطون: أن أفلاطون قد عقد عدة مراحل للتعليم ووضع لكل مرحلة امتحانا قاسيا لا مجاملة فيه، الغرض منه الكشف عن كفاءات وقدرات الطلاب لترقي في السلم التعليمي، فمن يفشل في المرحلة الابتدائية من تعليمه ينتمي إلى طبقة المنتجين، ومن لا يوفق في هذه المرحلة الثانية يصبح من فئة الجنود، أما القلة التي تستطيع بذكائها اجتياز المرحلة الأخيرة يؤهلون ليصبحوا حكاما فلاسفة ومن ثم تكثف عليهم الدراسات الفلسفية حتى يتسنى لهم تأمل عالم المثل

(1) انظر: الجمهورية، فؤاد زكريا ص 139 ، 140 بتصرف واختصار.

وتستمر المرحلة الأخيرة خمس سنوات تنتهي بسن الخامسة والثلاثين، وإلى هنا نستطيع أن نقول أن هذه الدراسة النظرية لا تكفي عند أفلاطون.

فأفلاطون لا يتعجل بتسليم هؤلاء أزمة الدولة، لأن إعدادهم حتى الآن نظريا محضا، ولابد أن يكمله جانب التطبيق العملي، ويتحقق ذلك بأن يسمح للطلاب بعد تلك السن أن يخالطوا الناس، وأن يضربوا في الحياة الاجتماعية بسهم وافر، لتصهرهم المنازلة وتحنكهم التجربة، فهنا ستفتح لهم الحياة عن صفحات لم يعهدوها في معهدهم العلمي المنعزل، وهكذا يلبثون في مضطرب الحياة العامة مشتغلين بالوظائف الحربية والإدارية كمساعدي حكام لمدة خمس عشرة سنة يكتسبون خلالها خبرة بالحياة العملية فمن أظهر منهم في هذه الأثناء كفاية واجتيازا فإنهم يرقون إلى طبقة الحكام الكاملين أو القضاء أو المشرعين، فيشغلون جل وقتهم في التأمل الذي يهديهم إلى جوهر الخير فيستوحون منه ما يساعدهم على تنظيم بلدهم وإسعاد ساكنيها.

ويتولي كل منهم بدوره سلطة الحكم العليا لا كشيء مرغوب فيه بل كواجب لا مندوحة عن القيام به، وهكذا تناط السلطة التامة في الدولة بفيلسوف واحد يشعر شعورا عميقا بخطورة الحق والشرف الناشئ عنه ويحتقر الفخفخة احتقارا شديدا ويعتبر العدالة أسمى الواجبات وأحقها فيجري كخادم ومحب خاص للعدالة إصلاحا تاما في دولته وتلك حكومة الفرد العادل ويسميها أفلاطون "ملكية أوموناركية" فإذا تناوب الحكم جماعة من الفلاسفة فتلك هي حكومة "الأرستقراطية" أي حكم الطائفة العادلة والحكومتان سواء ما دامت المبادئ مصونة فبأمثالهم يصلح حال المدينة، لأن الفيلسوف وحده يعلم الخير ويريده إرادة صادقة وهو وحده يستطيع أن يتصور القوانين العادلة تصورا علميا وأن يلقنها للآخرين بأصولها وبراهينها فتدوم في المدينة، وعلى ذلك فالفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة[1].

(1) أنظر: دروس في تاريخ الفلسفة، تاليف الدكتور إبراهيم بيومي مدكور والأستاذ يوسف كرم ط: مدكور وأولاده بمصر 1954م، ص 22 وأيضا: مشكلات فلسفية ص 215، 216، مرجع سابق وايضا: تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، عبده الشمالي ط: خامسة دار صادر بيروت ص27 بتصرف.

تلك هي الديمقراطية كما يراها أفلاطون، فليست عنده في مهازل التصويب بل معناها الصحيح أن يفسح المجال أمام الجميع فتكون لكل فرد فرصة الظهور مساوية لفرص زميله فمن استطاع أن يجتاز تلك العقبات المتوالية التي توضع له في طريقه يساهم في حكم الدولة مهما تكن الطبقة التي نبت فيها[1].

ولكن مهما كانت نظرة أفلاطون إلى التعليم نظرة ديمقراطية تقوم على المساواة كما يتراءى لكثير من دارسي أفلاطون إلا أن هناك حقيقة لابد أن نثبتها وهي أن هدفه قبل كل شيء هو "ارستقراطي" بمعنى الاهتمام بالطبقات العليا دون الاهتمام بعامة الشعب ولكن ارستقراطية أفلاطون في الحقيقة قائمة على الحكمة والمعرفة وليس على الغنى أو الأصل والحسب.

ولا يفوتني وأنا بصدد الحديث عن التربية في جمهورية أفلاطون المثالية، أن أبين أن أفلاطون لا يعترف بالفارق الجنسي في التعليم فهو يرى أن تربية البنات مماثلة لتربية البنين بحيث لا تختلف عنها في شيء ما، فيشاركنهم في سائر أنواع التعليم، ويدخلن معهن ميادين المصارعة، والحرب ويتدربن على التمرينات البدنية العنيفة حاسرات عاريات كالبنين سواء بسواء، فهو يقول" فجيب أن تتعرى أزواج حكامنا في تمرينات الجمباز، لأنهن يستترن ببرد الفضيلة بدلا من الثياب، ويشاطرن الرجال الحرب، والأعمال التي يشتمل عليها حكم الدولة، دون غيرها من الأعمال. على أننا نخصهن بأخف الواجبات بسبب ضعفهن الجنسي. أما هزء الرجاء بسبب تعريهن من الثياب في أثناء التمرينات الرياضية اللازمة لإدراكهن التهذيب العال، فلا يجني صاحبه" إلا ثمر الحكمة غير الناضج وهو لا يدري على ما يضحك ولا ما يفعل، فإنه كان ولا ير مبدأ ساميا القول: "أن المفيد شريف والضار دنيء[2].

ففي جمهورية أفلاطون لا يحال بين البنت وبين العلم إذا ما أبدت كفاية ومقدرة وليس ما يمنع أن تصل المرأة مناصب الحكم في الدولة إذا كانت بها جديرة، فالأمر مرهون

---

[1] قصة الفلسفة اليونانية ص 205 مرجع سابق.

[2] أنظر: الجمهورية، حنا خباز ص 120 ، 121، وكذلك فؤاد زكريا، ص 343.

بالكفاءة وحدها، سواء في ذلك الرجل والمرأة، فإذا تبين العجز في رجل جاز أن يكلف بالأعمال المنزلية بشتى أنواعها وذلك لأن واجب المرأة في جمهورية أفلاطون لا يخالف واجب الرجل، فليس للرجال واجب وللنساء آخر.

فهو يقول في موضع آخر: "أتظن أن زوجات كلاب الحراسة صالحة لمشاطرة ذكورها حراسة القطيع، والصيد مشاركتها في كل واجباتها؟ أو أنها يجب أن تلتزم أمكانها لأنها غير قادرة لانشغالها بولادة الأجرية وتربيتها، وأن على الذكور العمل والسهر فقال: إن على الجنسين معا أن يقوما بكل شيء سويا، ولكن تعامل الأنثى معاملة الضعيف والذكر معاملة القوي"[1].

يلاحظ من خلال هذه النصوص أن أفلاطون لم يفرق بين الجنسين في الخضوع لنظام التربية أراد أن يسوي بين الجنسين في الحقوق والواجبات المدنية وذهب إلى أنهما يصلحان لوظائف متجانسة، فالنساء ثلاث طبقات كما هو الحال في الرجال، فيكن فيلسوفات يشتركن في أعمال الحكومة ويؤسسن أمورها، ويكن جنديات، ويكن صانعات وتاجرات.

لأن الاختلاف بينهما ليس جوهريا أي لا يتناول طبيعتهما في ذاتها من حيث الملكات والمقومات الأساسية، ولكن اختلاف جزئي يرجع إلى أن أحدهما يقوم بوظيفة التلقيح والجنس الآخر يقوم بالإخصاب. واختلاف هذا شأنه لا يستدعي أن تخصص لكل منهما نوعا متمايزا من التربية والتعليم، فالجنسان يجب أن يعاملا على قدم المساواة، لأن الفروق بينهما ليست سوى فروق في الدرجة فحسب.

ولعل السبب الذي من أجله سوى أفلاطون بين الجنسين في سائر الأعمال "هو تصوره لمثال المواطن" فمن خلاله قرر أن تكون نماذج هذا المثال في العالم المحسوس متساوية في الطبيعة والملكات والاستعدادات. ومن ثم يجب أن تكون متساوية في المركز الاجتماعي وفي الوظائف الاجتماعية. ولهذا السبب لم يفرق أفلاطون بين الجنسين في الخضوع لنظام التربية وفي تقلد الوظائف العامة في الحقوق والواجبات المدنية[2].

---

(1) انظر: الجمهورية حنا خباز ص 115 وكذلك فؤاد زكريا ص 235.

(2) انظر: علم الاجتماع ومدارسه د/ مصطفى الخشاب ص 50، مرجع سابق بتصرف.

نقد وتعقيب:

لا ننكر أن أفلاطون قام بتقديم منهج تعليمي، يشكر عليه، فهو على الأقل كلف نفسه وبذل مجهودا، فهو قد جمع في منهجه هذا محاسن التربيتين الاسبرطية والإثينية السائدتين في عصره، مع تهذيب وتعديل منه رآهما ضروريين، حتى أخرجه لنا على هذه الصورة التي رأيناها، وعلى كل باحث علمي يسعى وراء الحقيقة العلمية ألا يهضم حقوق الآخرين مهما كان قدرها، فلكل باحث في أي فن من الفنون إيجابيات وسلبيات وهذه سنة الله في خلقه، ولا يكون الكمال إلا له وحده، ولقد صدق الله العظيم حيث قال: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾[1].

وأفلاطون واحد من هذا له إيجابياته وسلبياته، فمن إيجابياته مثلا: رفضه للتعاليم والأشعار والقصص الفاسدة التي تلقى على مسامع الأطفال وهم لا يزالون في طور النشأة فقد بين أن هذه الأشياء لها أثرها السيء على سلوك الطفل وأخلاقه في حاضره ومستقبله فهو يقول: "أول واجب علينا أن نختبر ما يؤلف من الحكايات والخرافات اختبارا دقيقا ونختار منها الصالح الحسن وننبذ السيء الرذيل، ثم نطلب إلى الأمهات والمربيات أن يأخذن ما اختير لهن من هذه الخرفات الصالحة فيكثرن من قراءتها على الأطفال ويقومن بها ما شئن من عقولهم وأخلاقهم"[2].

حقا أن الطفل يتأثر بما يراه ويسمعه وهو في هذا الطور من التعليم فيجب أن يلقن التعاليم الصالحة ونبعد عنه التعاليم الفاسدة فهذه نظرية تربوية لها قيمتها، فمعظم الأطفال يتعرضون حتى في عصرنا الحاضر لمؤثرات قد تكون ضارة بهم في فترة تنشئتهم الأولى نتيجة لما يلقى على مسامعهم من قصص عن الجن والعفاريت أو من حكايات بعضها ينطوي على معاني لا أخلاقية.

---

(1) سورة النساء، آية 82.

(2) تاريخ التربية مصطفى أمين ص 79 نقلا عن الجمهورية.

وفي هذه الحالة نجد أن مذاهبنا التربوية الحديثة بدورها تدعو إلى إبعاد الطفل عن هذه المؤثرات الضارة، وتنادي بتنمية شخصيته بطريقة سوية لا يؤثر فيها الخيال المريض وبالتالي فهي تطالب بفرض نوع من الرقابة على ما يلقى على مسامع الطفل من أقاصيص حتى لا تنمو في نفسه روح الخرافة اللاعلمية أو أحاسيس الرعب أو مبادئ الانحلال[1].

وقصارى القول: إن الرقابة التي يدعو إليها أفلاطون في هذه المرحلة من التعليم لا تبدو بعيدة كل البعد عما تدعوا إليه المذاهب التربوية الحديثة في ميدان التعاليم التي تلقى على مسامع الأطفال في هذا الطور.

ومن إيجابياته أيضا نصحيته بعدم دراسة الفلسفة في سن مبكرة قبل سن النضوج العقلي، ودعوته بالتمهيد لها بدراسة بعض العلوم مثل الرياضيات والموسيقى والفلك التي تزود صاحبها بقدر كبير من المعرفة العلمية قبل أن يقبل على دراسة الفلسفة فأفلاطون بهذا يكون قد أدرك مدى خطورة ممارسة الفلسفة في فراغ عقلي، فلابد من وجود أساس علمي لدارسي الفلسفة وتدرس في طور النضوج فهذا فكر جميل من أفلاطون نؤيده ونوافق عليه[2].

ومن إيجابياته كذلك اهتمامه البالغ بتعليم القائد الذي يرأس الجمهورية المثالية بحيث أخذ منه جل تفكيره بل أنه قد علق عليه سعادة المدينة، وأفلاطون في نظرته هذه موفقا لأننا نعلم أن إصلاح الرعية متوقف على صلاح الراعي فمتى صلح الراعي صلحت الرعية بلا شك لأن الحاكم الصالح به قوام دولته وصلاحها وسعادتها هذا بالنسبة للإيجابيات.

أما بالنسبة للسلبيات فهي كثيرة ومتنوعة نذكر منها في هذا الصدد ما يلي:

قوله بجندية المرأة وأعطاها الحق في أن تكون رئيسة للدولة متى كانت أهلا لذلك، ثم دعوته إلى تدريب المرأة التدريبات الشاقة مع الشباب وهي متجردة من سائر ملابسها واعتقاده أنها مكتسبة برداء الفضيلة.

---

(1) انظر: الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا ص 131.

(2) ونضيف على ما ذكره أفلاطون وجوب أن يتحصن دارسو الفلسفة بالدين قبل ممارستها ولعل هذا ما لحظه مخطط الدراسات في جامعة الأزهر من جعل تعليم الفلسفة مقترنا بالعقيدة تحت اسم العقيدة والفلسفة.

فأفلاطون أخطأ فهم طبيعة المرأة وحقيقة شأنها في المجتمع، فالمرأة أضعف من الرجل باعتراف أفلاطون نفسه، فهي تحتاج إلى الرفق في المعاملة أكثر من الرجل وهي لا تصلح أيضا لتولية منصب رئاسة الجمهورية، ولا للجندية، فلا خير للجندية في المرأة ولا للمرأة في الجندية.

أما عن نظرة الإسلام في تعليم المرأة وعملها نقول أنه لا يمنع المرأة من التعليم بل جعله فرضا عليها مثلها مثل الرجل سواء بسواء وأصدق دليل على ذلك قول الرسول ﷺ: "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة"[1]، فهو حديث صريح في حث المرأة على العلم، لأن حق التعليم واكتساب المعرفة في نظر الإسلام من الحقوق المتعلقة بكيان الإنسان ذاته والتي لا يتصور الإسلام أن تكون فيها تفرقة بين الرجل والمرأة. فالمرأة ينبغي عليها أن تتعلم القرآن وعلومه. والحديث وعلومه، وأن تتعلم العلوم الفقهية وأحكامها فكل ذلك يساعدها على فهم دينها الذي يترتب عليه سعادتها في الدنيا والآخرة.

ثم إن الإسلام لم يحرمها من شغل أي وظيفة هي كفء لها، بل فتح لها الباب على مصراعيه فهو لا يمنعها من العمل في أي مجال يكون مباحا ومشروعا للرجل بل جعله من الحقوق الاجتماعية لها، والإسلام حينما يحرم عملا على المرأة فليس قصده تحريم العمل ذاته، بل هدفه هنا ما يحيط بالعمل وما يترتب عليه من أثر سيء يرجع على المرأة.

فإذا كانت ظروف العمل لا تقوى عليها المرأة كالقتال الفعلي في الحرب مثلا فالإسلام يعفيها من الالتزام بالقتال، فهو واجب شرعا عند تحقق الضرورة الداعية إليه على الرجال دون النساء، فالإسلام لا يكلف المرأة بالأعمال الشاقة المجهدة التي لا تستطيع القيام بها، بل هو يوصي بالرفق بها في سائر أمورها. وهذا يخالف نظرة أفلاطون إلى المرأة الذي جعل الجندية فرضا عليها وإشراكها في التدريبات الشاقة لا فرق بينها وبين الرجل ونسي أن للمرأة طبيعة تخالف طبيعة الرجل.

كذلك لا يقر الإسلام تولية المرأة لرئاسة الدولة فهي لا تصلح أن تتولى شئون البلد مهما كان لديها من مواهب وقدرات تفوق بها في بعض الأحيان الرجل ومصداقا لذلك

---

[1] رواه ابن ماجه في المقدمة باب فضل العلماء والحث على طلب العلم جـ1، ص80 ط: دار الفكر.

قول الرسول عليه الصلاة والسلام: "لن يفلح قوم ولوا أمورهم امرأة"[1] ولا يجوز لها أن تتولى منصب القاضي في الإسلام.

ولا يضير كلا منا هذا أن كون بعض المذاهب تبيح للمرأة أن تتولى القضاء في المسائل المدنية ومسائل الأحوال الشخصية دون الجرائم التي تقتضي عقوبة الحد أو القصاص. فالعبرة بالحكم العام، وهذا يخالف رأي أفلاطون الذي لا يمنع من أن تكون المرأة فيلسوفة حاكمة متى توفرت فيها الشروط واجتازت الامتحانات التي توضع لها في نهاية مراحل التعليم.

ثم إن الإسلام لا يرضى للمرأة العمل الذي يعرضها للامتهان والانحراف والابتذال كالتكسب من وراء التفريط في شرفها وكرامتها الإنسانية التي كرمها الله بها. فالإسلام يوجب على المرأة وهي تؤدي عملها الذي تكلفت به خارج بيتها أن تراعي آداب الإسلام والتي من أهمها عدم التبرج وإبداء الزينة في طريقها ومكان عملها للأجنبي عنها، فالإسلام حين يبيح العمل الخارجي للمرأة يشترط عليها أن تكون بعيدة عن الدنايا التي تقلل من قيمتها.

وهذا كله يتعارض مع تعاليم أفلاطون التي تبيح للنساء أن تمارس التدريبات مع الشباب وهن عاريات، فهو يقول: فلا مناص من تدريب النساء وهن عاريات تماما مع الرجال، ولا أعني بذلك الصغيرات منهن فحسب، وإنما أعني المتقدمات في السن أيضا..."[2].

ثم اسمع إلى قول الحق تبارك وتعالى وهو يخاطب خير خلقه عليه الصلاة والسلام بأن يأمر نساءه ونساء المؤمنين بعدم التبرج وكشف أجسادهن. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾[3].

---

(1) رواه البخاري في كتاب الفتن باب الفتن التي تموج موج البحر جـ13، ص 53، ط: دار المعرفة.

(2) انظر: الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا ص 236.

(3) سورة الأحزاب، آية 59.

وأيضا مما يؤاخذ عليه أفلاطون تشبيهه الذي بنى عليه تسوية المرأة بالرجل في العمل فقد شبه العالم الإنساني بعالم الكلاب حيث لا يوجد فرق بين ذكور الكلاب وإناثها في الحراسة[1].

وأيضا في محاورة السياسي يشبه حكام الدولة بالرعاة وهذه المقارنة وما يشبهها تردد كثيرا في آثار أفلاطون، فالحكام رعاة والحراس هم الكلاب، والشعب هو القطيع وفن حكم الناس لا يختلف بالضرورة عن فن حكم الماشية وتربيتها[2].

كل هذه تشبيهات تحط من قدر الإنسان وكرامته الإنسانية فقد كرمه الله تعالى وفضله على سائر خلقه، لكن أفلاطون لا يحترم الكرامة الإنسانية التي هي حق من حقوق الإنسان قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[3].

كذلك مما يعاب على أفلاطون في هذا الصدد "ادعاؤه أن فحص الأطفال لتقسيمهم إلى فئات أمر ممكن لأصحاب المدينة، إن هذا الأمر لم يثبت إمكانه حتى الآن في القرن العشرين بعلمه وتكنولوجياته فكم من طفل دلت ملامحه على النجابة والذكاء والنبوغ، ولكنه عاش حياة الشباب والكهولة شخصيا عاديا للغاية، لا يتميز بأي ميزة تدل على عبقرية أو نبوغ، وكم من طفل أمضى طفولته في ممارسة حياة الأطفال ولهوهم، ولكنه في شبابه وكهولته برز ونبغ وأعطى للإنسانية أحسن ما يكون العطاء، من فكره ونبوغه ولعل مراجعتنا لسيرة عظماء التاريخ سترشدنا إلى ذلك في سهولة ويسر.

فإذا ما رجعنا إلى الإسلام وتاريخه وجدنا صحابة رسول الله ﷺ، نشئوا في ظروف بيئية شاقة وهي صحراء شبه الجزيرة العربية، وكانت هذه البقعة محط احتقار الدول المجاورة المعاصرة لها. ولكن ما أن ظهر الإسلام. وابتدأ الرسول ﷺ في تربيته لصحابته على المنهج

---

(1) الجمهورية فؤاد زكريا ص 335، مرجع سابق.

(2) انظر: تاريخ العلم، جـ3، سارتون، ص 37.

(3) سورة الإسراء، آية 70.

الإسلامي، حتى خرج من هؤلاء من أصبح من أعظم القادة العسكريين، ومن أصبح من أعظم الحكام السياسيين، ومن أصبح من العلماء في كل مجالات العلم المعروفة في وقتها، إلى غير ذلك من العظماء في كل المجالات.

وهكذا، لو كان المسلمون قد أخذوا بنصيحة أفلاطون، لما أنجزوا شيئا ذا قيمة ولما احتلوا مكانهم الذي شغلوه في تاريخ العالم وإذن فالمعول عليه هو المبادئ أولا ويمثلها هنا الإسلام بكل توجيهاته، ثم التربية ثانيا، وأخيرا تأتي طبيعة الإنسان أيا كان.

ومبادئ الإسلام هي مبادئ موضوعية أي تخلو من الصبغة الشخصية، والهوى الشخصي كما لا تتقيد بقيود الزمان أو المكان لأنها موجودة لكل البشر في كل الأجيال، وفي كل زمان ومكان فمن ثمة كان لابد أن تكون هذه المبادئ موضوعية، بعيدة عن الهوى الشخصي، وعن الطابع الشخصي عموما لأنها، .... لو لم تكن كذلك لحدث نفسها بطابع شخصي معين في زمان معين، ومكان معين، وبالتالي فقدت صبغة الصلاحية العامة لكل البشر وعموم الصلاحية التي تتخطى حواجز الزمان والمكان[1].

وهذا النص يوضح أن أفلاطون لم يكن منصفا حينما ادعى المقدرة على فحص الأطفال لتقسيمهم إلى فئات، وبناء على ذلك قد حرم فئة المنتجين وهي تمثل غالبية الشعب من فرص التعليم، ففي جمهوريته يكون قد اهتم بفئة دون أخرى وهذا نقص في الجمهورية قد يترتب عليه وجود قلاقل تعصف بالمجتمع، إذ كيف يستطيع أن يحكم على طبقة كاملة وهي أكبر الطبقات في جمهوريته أنها خالية من أية مواهب دون تجريب أو اختبار؟ هذا هو الظلم بعينه.

أما عن نظرة الإسلام إلى التربية، فالإسلام يهدف إلى تنشئة أمة ذات صبغة دينية قوامها الإيمان بالله تعالى ووحدانيته، فهو يتعهد الطفل منذ اللحظة الأولى من ولادته إلى اللحظة الأخيرة من حياته بالتربية الحسنة، فهو يوجه المسلمين إلى أن يؤذنون في أذنه اليمنى ويقيموا في أذنه اليسرى حتى يكون أول ما يسمعه من كلام الدنيا هو لا إله إلا الله محمد رسول الله، ﷺ، وهي كلمة التوحيد، ثم بعد ذلك أمرهم بأن يحببوه في القرآن وفي سنة

---

(1) انظر: الفكر الأخلاقي في ضوء الإسلام جـ 2، ص 163 ـ 164 مرجع سابق.

رسول الله، وما يشتملا عليه من فرائض وسنن، وأوامر ونواهي فيأتمر بما أمر به وينتهي عما نهى عنه، حتى يسعد بسعادة الدارين، فهدف التربية الإسلامية قبل كل شيء هو تكوين إنسان رباني، قوامه الطهر والصفاء والنقاء.

المبحث الخامس

شيوعية أفلاطون

لقد بلغ من تطرف أفلاطون في مثاليته الحد الذي دعاه إلى أن يلغي أهم الحقوق الطبيعية للفرد مثل الملكية الخاصة وتكوين الأسرة التي تعد من أهم الركائز التي يرتكز عليها المجتمع الإنساني، واعتقد أنه بذلك يحقق لهم أسباب الوحدة والألفة وينفي عنهم الخلاف والنزاع ولكن هذا وهم باطل منه.

فقد لاحظ أفلاطون أن المال والبنين أهم ما يتعلق به الناس وأنهما أقوى العوائق في طريق تجميل النفوس بالعفة والعدل والنزاهة وهي صفات لابد من توافرها فيمن يتولون أمور الناس. فلكي ينشأ مثلا أعلى للدولة حرص على أن يزيل هذه العقبات من طريق المشرفين على أمور الدولة فحرم الملكية وتكوين الأسرة على الحراس رجالا ونساء سواء في ذلك طبقة الجنود المساعدين للحكام أو طبقة الحكام الكاملين.

أما عامة الشعب فلها أن تمتلك ما تشاء وتنجب من الأبناء ما تشاء وذلك أن طبقة العامة وظيفتها العمل، والإنتاج وتنمية ثروة الجمهورية فمن الخير للجمهورية أن تطلق لهذه الطبقة العنان في كسب ما تعتبره القيمة العليا للحياة أي المال والثروة فتسمح لكل فرد أن ينمي ثروته قدر طاقته فإن في ذلك إغراء للمنتجين بالمزيد من الاجتهاد في تنمية اقتصاد الدولة، ولا خوف من احتمال التفاوت المفرط في الثروات لأنها ناتجة من العمل وحده لا من استغلال السلطة.

وأما الحراس فنظرا لأنهم يمتلكون سلطة ليست لعامة الشعب فيخشى إذا أبيح لهم التملك أن يستعين الكثيرون منهم بهذه السلطة في تنمية ثروتهم الخاصة اغتصابا وفي هذا ظلم صارخ وتعريض للجمهورية المثالية لأن تعاني الانقسام إلى أقلية متخمة وأغلبية معدمة.

وهذا حال يملأ قلوب الفقراء حقدا وقلوب الأغنياء غرورا وتجعل التعاون والتآخي والتحلي بالفضائل الخلقية بين كافة الشعوب أمرا مستحيلا[1].

ولا خلاص من هذا في نظر أفلاطون إلا بالفصل التام بين الفئة الحاكمة والثروة فإما هذا وإما ذاك لمن يرغب أن يحيا في ظل مجتمع مثالي فاضل يسعد تحت ظل حكامه. فأفلاطون لا يرى في حرمانهم من ملكية الثروة والأسرة شقاء لأن تهذيبهم وتربيتهم قد ارتقى بهم إلى مستوى من التفلسف يدركون معه أن للحياة قيمة أسمى من قيمة الثروة والأسرة التي تنتهي عندها آمال العامة ولكن هذا فهم خاطئ منه لأن هذه غرائز في الإنسان فطر على حبها وفي حرمان الإنسان منها يكون تعديا على أهم حقوقه الطبيعية.

إذن تبين لنا أن شيوعية أفلاطون التي ينادي بها غير متضمنة لعامة الشعب ولكنها قاصرة على طبقة الحراس – جنودا وحكاما – (ولم تكن دعوة أفلاطون لشيوعية الحكام مجرد فكرة خيالية ولكنها كانت مستمدة خاصة مما كان يراه يجري في أسبرطة حيث كان نظام الحكم فيها يعتمد على ترابط الطبقة الحاكمة وتمسكها بالتقاليد الأرستقراطية والحربية الصارمة)"[2].

إذن لم تكن فكرة أفلاطون هذه ناشئة من فراغ ولكن لها أصولها من النظم التي كانت سائدة في عصر أفلاطون كالنظام الأسبرطي الذي شغف به أفلاطون شغفا شديدا جعله يحتذي حذوه في جمهوريته المثالية.

لقد انطلق أفلاطون في فكره الشيوعي القاصر على طبقة الحراس من القاعدة القائلة: " (إن كل شيء مشاع بين الأصدقاء)"[3] ويقصد بالأصدقاء هنا الحراس- جنودا وحكاما- ومن خلال هذه القاعدة نادى أفلاطون بعده مبادئ خاصة بهم منها:

---

(1) أنظر: مشكلات فلسفية، ص 216، مرجع سابق، يوسف كرم، ص103 مرجع سابق.

(2) أنظر: في الفلسفة السياسية أميرة حلمي ص 23 مرجع سابق وتطور الفكر السياسي ص71 وأيضا: الفلسفة عند اليونان أميرة حلمي ص 223 مرجع سابق.

(3) أنظر: الجمهورية، فؤاد زكريا ص 299.

أولا : إلغائه للملكية الخاصة :

وقد شدد على ذلك بقوله: "(أن لا يملك أحدهم عقادا خاصا ما دام ذلك في الإمكان. ولا يكون لأحدهم مخزن أو مسكن يحظر دخوله على الراغبين فليكونوا في أسمى ما يتطلبه الأعفاء الشجعان المدربون تدريبا حربيا ويجب أن يقبضوا من الأهلين دفعات قانونية، أجرة خدمتهم، بحيث لا يحتاجون في آخر العام، ولا يستفضلون ولتكن لهم موائد مشتركة، كما في ثكنات الجنود. وأن يخبروا أن الآلهة ذخرت في نفوسهم ذهبا وفضة سماويين فلا حاجة إلى الركاز الترابي. وعيب عليهم أن يدنسوا بطاعة الآلهة السامية بمزجها بالذهب الفاني. لأن نقود العامة فيها دخل كثير، وهي مجلبة لكثير من الشرور ولكن ذهب الحكام السموي عديم الفساد فهم وحدهم من بين كل رجال المدينة مستثنون من مس الفضة والذهب.

لكنهم إذا امتلكوا أراضي وبيوتا ومالا ملكا خاصا، صاروا مالكين وزراعا عوض كونهم حكاما فيصيرون سادة مكروهين لا حلفاء محبوبين... ويصبحون مبغضين ومبغضون يكاد لهم ويكيدون فيقضون الجانب الأكبر من حياتهم في هذا العراك وخوفهم العدو الداخلي أكثر جدا من خوفهم العدو الخارجي ففي حال كهذه يسرعون بالدولة إلى الدمار[1].

ففي هذا النص تصريح من أفلاطون بتحريم الملكية الخاصة على الحراس، سواء أكانت منازلا أو أرضا أو مالا، ثم إلزامهم بالمعيشة المشتركة الجماعية في معسكرات وتناولهم الطعام على موائد مشتركة.

والواقع أن أفلاطون كان صريحا في تقريره لطبيعة العوامل التي تؤدي إلى الشقاق في الدولة فهو يقول: " (إن الفرقة بين الناس إنما ترجع إلى أنهم، في المجتمع يستخدمون كلمات: ملكي، وليس ملكي، وملك غيري، وليس ملك غيري بالنسبة إلى أشياء واحدة... وعلى

---

(1) أنظر: الجمهورية، حنا خباز ص84، 85، مرجع سابق.

ذلك فأصلح الدول هي تلك التي يستخدم فيها أكبر عدد من المواطنين هذه الكلمات بمعنى واحدا، وبالنسبة إلى أشياء واحدة... ومثل هذه الدولة أشبه ما تكون بفرد واحد)"[1].

فهناك إذن إدراك واضح لتأثير العوامل الاقتصادية في تغيير مجرى الحياة السياسية في نظر أفلاطون.

" فلقد بلغ من شدة اقتناع أفلاطون بوخامة أثر الثروة على الحكومات إن لم يجد سبيلا إلى القضاء على هذا الشر إلا بإلغاء الثروة نفسها بالنسبة للجنود والحكام فلا وسيلة لمعالجة جشع الحكام إلا بتجريدهم من الحق في تملك أي شيء كما أن إخلاصهم لواجباتهم المدنية لن يفسح المجال للمنافسات الخاصة.

ومع ذلك فإن الأسباب التي استند إليها أفلاطون خليقة بإمعان النظر، فهو لم يكن يعني أقل عناية بالقضاء على تفاوت الثروة لما في ذلك من إجحاف بالأفراد. وإنما كان هدفه توفير أقصى قدر مستطاع من الوحدة داخل الدولة والملكية الفردية متعارضة مع ذلك الغرض.... وعلى ذلك كانت أهداف شيوعية أفلاطون سياسية بحتة"[2].

إذن فتحريم أفلاطون الملك على الحراس ليس تشريعا اقتصاديا بل هو تدبير سياسي هدفه الفصل بين السلطة التنفيذية والمال حتى لا تفسد به، ويقوم الصراع في نفوس الحراس بين المصلحة العامة والمنفعة الذاتية. وهذا النحو من التفكير يناقض تماما منهج المذاهب الاشتراكية الحديثة في البحث عن المجتمع المثالي أو المدينة الفاضلة. فأفلاطون لا يهدف إلى استخدام الحكومة لتحقيق المساواة بين الثروات لكنه يسوي بين الثروات لكي يتفادى عامل قلق يعرقل سير الحكومة.

" إذن لم يقل أفلاطون بالمبدأ الاشتراكي لينقذ الدولة وسكانها من الشرور التي احاطت بها وإنما أوجد هذا المبدأ ليدرأ عن الذين أهلهم تهذيبهم وصلاحهم للإحسان كل ما يغرر بهم ويغويهم للاندفاع في غير الصراط المستقيم.

---

(1) أنظر: الجمهورية، فؤاد زكريا، ص 351.

(2) أنظر: تطور الفكري السياسي، جـ1 ص 71.

فجمهورية أفلاطون ترينا صورة للحكام من الرجال والنساء الذين نبذوا المطامع في تعظيم أنفسهم بالجاه والثراء وأن رغبتهم أن يعيشوا عيشة راضية، بعيدين عن أسباب الظلم والاستبداد يتصرفون على الرعية حسب مصلحتها. وذلك لأنهم يعلمون أن الدولة إذا لم يسعفوها ستستولي عليها أيد غير صالحة فيسرع إليها الدمار، ولا تعود تصلح لأن تكون مستقرا للفلاسفة المخلصين[1].

وإلى هنا نستطيع أن نقول إن شيوعية أفلاطون في الملكية لا تسري على عامة الشعب بل هي خاصة بطبقة الحراس كما قلت من قبل، وهذا بلا ريب فارق أساسي بين الشيوعية الحديثة التي تعتنق الشيوعية على أساس أنها ثورة على الظلم الناتج من تفاوت الدخول من عدم تكافؤ الفرص، فأفلاطون يرى في الشيوعية تقشفا يفرض على طبقة الحراس وأنها الوسيلة الوحيدة التي تمكنهم من أداء عملهم بنزاهة خالصة، ومن هنا نستطيع أن نقول أن شيوعية أفلاطون شبيهة بنظام الرهبنة المسيحية. وأنها شيوعية أديار النسك والزهد والتقشف بل هي شيوعية انسحاب من الحياة وشئونها وملذاتها، بل إن شئت فقل أنها شيوعية "(اتكالية)" بمعنى أن الحكام يتناولون نفقاتهم من الأهالي جزاء عملهم".

"(ويمكن القول أن ما نسميه في عصرنا الحديث بالرأسماليين وكبار التجار والإقطاعيين يندرج عنه أفلاطون ضمن الطبقة الثالثة، مع العمال والفلاحين وغيرهم من الإجراء فهؤلاء يظلون محتفظين بوسائل الإنتاج دون أن يؤمم منها شيء على الإطلاق وليس ذلك راجعا إلى إيمانه بقيمة الملكية الفردية عند هذه الطبقة بل هو مجرد إهمال لها واحتقار لشأنها. فهو يتركها تتصرف كما تشاء، بل يترك لها رأسمالها دون أن يمسه وكل ما يريده منها ألا تتعدى على غيرها من الطبقات أي تحرص على التزام مكانتها الاجتماعية ولا تتطلع إلى حياة الحراس أو الأحكام.

وبعبارة أخرى، فإن النظام الذي يسعى أفلاطون إلى إقراره في دولته المثلى لا شأن له بأفراد هذه الطبقة، التي تضم العمال وأصحاب الأعمال والمهنيين معا، وإنما هو نظام موجه إلى القلة التي تحكم الدولة وتحرسها. فقد أراد أفلاطون أن يقتلع من نفوس أفراد

[1] أنظر: المدن الفاضلة، محمد يونس الحسيني ص 64، 65 مرجع سابق.

الطبقتين الرفيعتين في المجتمع ذلك الشعور بأن "(هذا ملكي)" و "(ذاك ملكك)" وهو الشعور الذي يولد الفرقة والبغضاء بين الناس... والحق أن هذه الشيوعية التي تسود الطبقة العليا والتي يحرم عليها فيها اقتناء الأموال أو البيوت أو الذهب أو الفضة "(اكتفاء بما في نفوسهم من معدن نفيس)" هي بالفعل أقرب إلى الحرمان منها إلى الوفرة، ومن هنا لم يكن من المستغرب أن يشبهها كثير من شراح أفلاطون بنظام وثني للرهبنة، يفرضه أفلاطون على أفراد الطبقة العليا حتى يضمن انصرافهم عن المغريات التي تبعث الفرقة بين الناس[1].

وبناء على ذلك نستطيع أن نقول إن أفلاطون لم يحل باقتراحه هذا أية مشكلة من المشكلات التي أدت به إلى وضع هذا الاقتراح. ومن أهم المشكلات في نظره الذي أجهد نفسه في إزالتها هي الفرقة والبغضاء بين الناس، فإنه إذا كان قد حقق شيوعية التملك في طبقة الحراس، فقد ظل الحال كما هو في الطبقة الدنيا وهي عامة الشعب تستمتع بالمتع المادية واللذات الدنيوية، مع حرمان الطبقة الحاكمة من هذه المتع.

ولقد نقد باركر أفلاطون في شيوعيته هذه فأحسن النقد إذ قال: "(تظل شيوعية أفلاطون في صورتها الفعلية نظاما يمكن تسميته" (بنصف شيوعية)" فهي ليست نظاما للمجتمع كله، وإنما هي تؤثر في أقل من نصف سكان المجتمع الذي تنتمي إليه وأقل كثيرا من نصف ثروته.

وهناك صعوبتان تعترضان هذا النظام إحداهما عملية: فكيف يمكن عمليا الجمع بين نظام شيوعي ينفرد به جزء من المجتمع، وبين نظام للملكية الخاصة ينفرد به الجزء الآخر يبدو أن أفلاطون بعد أن حمل على نظام (دولتين) داخل الدولة، يعود إلى نفس النظام الذي حمل عليه، وبعد أن حمل على عوامل بذر الفتنة، خلق دولة يدعو تركيبها إلى الانقسام، فإذا كانت الملكية الخاصة هي علة الانقسام فلم يظل معترفا بها بين أفراد الطبقة الثالثة؟ إنها ستولد الشقاق في هذه الطبقة، وقد لا يكون في وسع الحراس، الذين حرموا من الوسائل المادية أن يسيطروا على طبقة لديها القوة المستمدة من حيازة الملكية. وكذلك ليس من

---

(1) انظر: جمهورية افلاطون، فؤاد زكريا ص 97، 98.

السهل أن نفهم كيف تستطيع طبقة عليا روحية محرومة من الملكية ومن الدوافع المقترنة بحيازتها أن تفهم أو تسيطر على دوافع الناس العاديين وأفعالهم"[1].

حقا إن هذا نقد قوي موجه إلى شيوعية أفلاطون القاصرة على فئة لا تمثل 20٪ من مجموع جمهوريته المثالية، إن هذا النظام الذي أراد به أفلاطون تحقيق الوحدة والاستقرار في الجمهورية يؤدي إلى عكس الغرض المقصود منه. فهو يثير من المشكلات أكثر مما يحل.

"وإذا قارنا آراء أفلاطون في الشيوعية بالأفكار الشيوعية والاشتراكية المعاصرة خاصة الثورية نجد أنها تختلف عنها إلى حد كبير.

فشيوعية أفلاطون كانت تطبق فقط على الطبقات العليا الذين يمثلون قلة من الأفراد وترتبط ارتباطا تاما بنظام اجتماعي ارستقراطي، هذا على خلاف الآراء الاشتراكية والشيوعية المعاصرة التي تأخذ أساساً ديمقراطيا وتطبق على جميع الطبقات وتنادي بالديمقراطية التامة في جوهرها.

الملكية الخاصة في مذهب أفلاطون كان معترفا بها بالنسبة لغالبية جميع الشعب وهي تتمشى مع نزعاتهم، ولم يحرمها إلا على الطبقة العليا أصحاب النزعة الأسمى وبالتالي يكون قد أخذ منهم مالا يهتمون به بحكم طبيعتهم، أما الأفكار الشيوعية المعاصرة فتسعى للقضاء على الملكية الخاصة في كل المجتمع وكل الطبقات ولا تفرق بين طبقة وأخرى مع التاكيد على الملكية العامة ودورها الأساسي في الحياة الاقتصادية.

لم يهدف أفلاطون إلى الملكية العامة لوسائل الإنتاج أو إلى إعادة توزيع الدخل بحيث يقلل إن لم يكن يقضي على الفوارق الطبقية حيث أبقى على الإنتاج وملكية وسائله للطبقة الدنيا في حين إن الاشتراكيات الحديثة تهدف إلى الملكية العامة لوسائل الإنتاج وإعادة توزيع الدخل بغرض القضاء في النهاية على الفوارق الطبقية.

إذا كانت الشيوعية تهدف في أسمى مراحلها إلى إلغاء الطبقات وإلغاء الدولة، فإن هدف أفلاطون هو إيجاد دولة قوية تقوم على نظام طبقي محدد"[2].

---

(1) انظر: جمهورية أفلاطون، فؤاد زكريا ص 97، 98.

(2) أنظر: الفكري السياسي من افلاطون إلى محمد عبده، حورية مجاهد، ص 63، 64.

ثانيا: شيوعية النساء والأطفال

ويرتبط أوثق ارتباط بتحريم الملكية شيوع النساء والأطفال بين الحراس، وذلك لأن أفلاطون ينظر إلى العاطفة العائلية في أشخاص مخصوصين كمنافس قوي آخر للدولة ينال من الولاء للحاكمين. لأن انشغالهم بأبنائهم نوع من الأثرة أشد خطرا من شهوة التملك. فلكي لا تشوب الجمهورية شائبة من هذا القبيل ينبغي أن تنزع من قلوب الحراس شهوة العائلة. ومن أجل ألا تتعرض هذه الطبقة الممتازة من الرجال والنساء للانقراض لعدم زواجهم يرى أفلاطون أنه ينبغي عقد قران مشاع مؤقت بين رجال الحراسة ونسائها يكون بديلا عن الزواج الخاص المستمر.

وفي ذلك يقول أفلاطون: "يجب أن تكون أولئك النساء بلا استثناء أزواجا مشاعا لأولئك الحكام، فلا يخص أحدهم نفسه بإحداهن. وكذلك أولادهم يكونون مشاعا فلا يعرف والد ولده ولا ولد والده"[1].

وهذا اقتراح مزعج من أفلاطون والسبب الذي أورد من أجله هذا الاقتراح الفريد هو الحاجة إلى وحدة الغرض بين الأوصياء واعتقاده أنهم حينما يفرحون معا ويحزنون معا لنفس المكاسب ولنفس الخسائر يزداد رباطهم فيما بينهم وثوقا، .... وهكذا ينظر الأوصياء إلى كل من يلقونه نظرتهم إلى أخ أو أخت، أب أو أم، ابن أو بنت، طفل أو ولد نتيجة لذلك العلاقة"[2].

أي أن أفلاطون لا يريد لطبقة الحراس – الجنود والحكام- أن تفكر فيما يهمها بل فيما يهم المدينة بأسرها. وبمعنى آخر فهو يريد ألا يفكر أي فرد منهم في نفسه بل أن يكرس كل جهده للمجموع.

---

(1) انظر: الجمهورية حنا خباز، ص 121.

(2) انظر: الحركات الاشتراكية من الفكر السياسي الاشتراكي جـ1 تأليف هاري. وليد لر، ترجمة محمد ماهر نور، جـ1 الدار المصرية للتأليف والترجمة 1966م، ص19.

ومن أجل المحافظة على بقاء النسل بين أفراد هذه الطبقة الممتازة وعدم انقراض النوع يرى أفلاطون "أنه يجب الإكثار من تزويج أفضل الرجال بأفضل النساء، وأن يقلل من تزويج أدنياء الرجال بمثيلاتهم من النساء"[1].

ولكن هذا الزواج ليس اتفاقا، بل يقيم الحكام كل سنة في أحسن الأوقات وأسعد الطوالع حفلات دينية يجتمعون فيها الحراس من الجنسين، ويوهمونهم أن اقترانهم سيكون بالقرعة، تفاديا من التحاسد والتخاصم، والحكام يقصدون في الحقيقة أن يعقدوا لكل كفء على كفئه، فيعقدوا زواجا رسميا لكنه مؤقت، الغرض منه الإنسال على قدر حاجة الدولة، وتحسين النسل بمقتضى القواعد المرعية في الحيوان، ويوضع الأطفال في مكان مشترك يعني بهم فيه أناس خصيصون وتأتي الأمهات يرضعنهم دون أن يعرفنهم فلا يوجد بين الحراس قرابة معروفة، ولكنهم جميعا أسرة واحدة يعتبر بعضهم بعضا قريبا. ويعامل بعضهم بعضا على هذا الاعتبار فيتسع مجال التعاطف والتحاب[2]. والحال يظل على هذا الوضع من الزواج المؤقت فالآباء والأمهات، ينتظرون الاحتفال المقبل، ليجري عليهم من جديد الاقتراع الزائف أو لتعقد بينهم الحكومة عقود زواج جديدة حسبما يتراءى لها من اتفاقات الكفاءات واختلافها[3].

فأفلاطون هنا لا يود أن تكون العلاقة بين الرجل والمرأة مبنية على المشاعر الفردية بل يريدها علاقة لا شخصية تتم في مواسم محددة، بين الأفراد الذين تختار الحكومة كلا منهم للآخر، دون أن يكون للاختيار الشخصي أي دور في اتصالهم، ثم علاقة الرجل بالمرأة في نظره أشبه ما تكون بعلاقة الحيوانات التي يريد مربي الماشية تحسين نسلها عن طريق التهجين وغيره من الطرق المستعملة في تحسين النسل، ويجمع بينها تبعا لهذه الغاية وحدها. ولكن هذه علاقات وتشبيهات من أفلاطون تتقذى منها النفوس فهي لا تتوافق مع كرامة الإنسان،

---

(1) الجمهورية حنا خباز ص 123.

(2) أنظر: الفلسفة اليونانية يوسف كرم، ص104 وأيضا: الفلسفة القديمة للدكتور عبد الرحمن عميرة، ص110، 111، وكذلك الفلسفة اليونانية عوض الله حجازي، ص 140، وقارن ذلك بالجمهورية حنا خباز ص 123، 124.

(3) أنظر: الفلسفة الإغريقية جـ1 محمد غلاب ص 287 مرجع سابق.

المخلوق الذي فضله الله وكرمه على كثير ممن خلق بل أن من عناية الله تعالى بالإنسان أن جعل الكون بما فيه مسخرا له، ولكن أفلاطون لا يحترم آدمية الإنسان وكرامته.

ثم إن شريعة الزواج المؤقت التي نادى بها أفلاطون في جمهوريته المثالية بين طبقة الحراس، قد وضع لها شروطا، ووضع لها سنا معينا بالنسبة للرجال والنساء تبدأ منه وتنتهي عنده، ومن يتعداها يكون مخالفا لقوانين المدينة.

فهو يقول: "أن المدة المعتادة لهذا النضوج هي عشرون عاما للمرأة وثلاثون للرجل. بمعنى أن للمرأة أن تنجب للدولة أطفالا منذ س العشرين حتى الأربعين، أما الرجل فبعد أن يجتاز أشد فترات العمر حماسة للسباق، يظل ينجب أطفالا حتى الخامسة والخمسين. فهذه الفترة هي التي تبلغ فيها القوى الجسمية والذهنية، عند الجنسين أقصى مداها[1].

فإذا حاول رجل أن ينجب أطفالا للدولة قبل هذا السن أو بعدها، فسنتهمه بأنه آثم في حق الدين والعدل، لو أفلح في إخفاء ميلاد أطفاله، فمعنى ذلك أنه يأتي للدولة بأطفال لم يقترن مولدهم ببركات القرابين والصلوات التي يقوم بها الكهنة والكاهنات وكل هيئة دينية في الدولة لكل زواج، مبتهلين أن تنجب الصفوة المختارة من الناس أبناء خير منهم، وأن ينجب النافعون للدولة أطفالا أنفع منهم. أما هذا الذي يفعله أولئك ففيه مخالفة وإباحية شنيعة. وينطبق نفس الحكم على الرجل الذي يبلغ سن النضوج، حين يحاول أن ينجب من امرأة بلغت نفس السن دون أن يكون الحاكم قد جمع بينهما إذ أن الطفل الذي يهباه للدولة في مثل هذه الظروف دون أن يكون القانون أو الدين قد باركهما لا يكون بالنسبة إلينا إلا لقيطا[2].

ويرى أفلاطون أنه إذا تجاوز الرجل والمرأة سن الإنجاب للدولة فإنه يترك للرجال حرية الاختلاط بمن يشاءون من النساء، فيما عدا بناته، وبنات بناته، أو أمه أو جدته، وتترك للنساء نفس الحرية مع استثناء الأبناء والآباء والأحفاد والأجداد. ولكنها إذا تترك لهم تلك الحرية، ينبغي أن ننبههم إلى أن يحرصوا كل الحرص على ألا ينجبوا للدولة أي طفل، فإذا لم

---

(1) انظر: الجمهورية فؤاد زكريا ص 239. وكذلك الخصوبة والخلود، محمد غلاب، ص 165.

(2) انظر: الجمهورية، فؤاد زكريا، ص 349.

تفلح احتياطاتهم فليضعوا في أذهانهم أن يتخلصوا منه لأن الدولة لن تستطيع أن تربي طفلا كهذا. وهذه هي تدابير حكيمة.

ويسأله محدثه عن طريق التمييز بين الأقارب فيجيب أفلاطون قائلا: لن يستطيعوا تميزهم قط. وإنما ينبغي أن ينظر الرجل، منذ الوقت الذي يبدأ فيه زواجه، إلى كل الأطفال الذين يولدون في الشهر السابع أو العاشر، الذكور منهم على أنهم أبناؤه والإناث على أنهن بناته، وعلى هؤلاء الأطفال أن يدعوه بالأب، وعليه أن يعد أبناء هؤلاء أحفاد له، كما يعدونه هم جد لهم، وامرأته جدة لهم.

كذلك ينبغي أن ينظروا إلى الأطفال الذين يولدون في الفترة التي ينجب فيها آباؤهم وأمهاتهم على أنهم أشقاء وشقيقات لهم. وبهذا يمتنعون فيما بينهم عن كل اختلاط جنسي. ومع ذلك فإن القانون يسمح بزواج الأخ من الأخت، إذا شاء الاقتراع ذلك وإذا ما أيدته نبوءة دلف.

فعلى هذا النحو أو ما يشابهه سيكون شيوع النساء والأطفال بين الحراس في الدولة[1].

هذه نصوص سنها أفلاطون بخياله المتطرف وهو بصدد الحديث عن شريعة الزواج، وظن أنها الحق ومن يخالفها يكون خارجا عن العدالة والقانون ولكنها في حقيقة الأمر ظاهرة الفساد لا تصدر إلا عن عقل مخبول، فهو يهدف إلى هدم نظام الأسرة الزواج وانتساب كل طفل إلى أبيه وكل زوجة إلى زوجها وهي من أكثر النظم الاجتماعية رسوخا. فهو لم يتراجع عن جرأته وهو يدعو إلى هدم هذا النظام من أساسه وإلغائه مع أنه يدرك عن وعي مدى تأصل هذا النظام في النفوس. فهو يرى أن هدم هذا النظام هو الذي يتمشى مع القيم التي يدعو إليها.

ثم إن أفلاطون يبيح لطبقة المنتجين أن تكون لهم أسر خاصة، مع مراقبة الحكومة لهم لمنع الزيادة البالغة في عدد السكان فإن ولد لطبقة المنتجين أو الحراس أطفالا في غير الزمن المحدد أعدموا، كما يعدم الطفل ناقص التركيب والولد فاسد الأخلاق، والضعيف

---

(1) المصدر السابق ص 359، 350.

عديم النفع، والمريض الذي لا يرجى شفائه، لأن غاية أفلاطون، أن يظل عدد السكان في المستوى الذي يكفل سعادة المدينة، وإن يحتفظ بقيمتهم البدنية والخلقية.

"ولعل الدليل القاطع على أن فلسفة أفلاطون السياسية كانت مضادة تماما للنزعة الفردية هو دعوته الصريحة إلى ترك الضعفاء والمرضى يموتون بل إلى قتلهم إذا اقتضى الأمر. فهو يقول بلهجة لا يستطيع أي مفكر فاشي أن يجاريها في قسوتها "إن من الواجب أن يعنى الأطباء والقضاة بالمواطنين من ذوي الطبائع الجسمية أو النفسية السليمة أما من عداهم فسندع منهم أولئك الذين اعتل جسمهم يموتون، وسيقضي المواطنون ذاتهم على أولئك الذين اعوجت نفوسهم وانحرفت طبائعهم".

معنى ذلك أن حق الحياة – وهو أول الحقوق وأبسطها- ليس طبيعيا للفرد، وإنما يكون للفرد هذا الحق بقدر ما يكون سليما وصالحا لخدمة المجتمع وأداء وظيفته فيه فحسب"[1].

حقا إنها وحشية وليس إنسانية فهو لا يتورع عن الجزم بإعدام الأطفال الزائدين عن الحاجة. والضعفاء والمرضى، كأنه ليس لهؤلاء نفوس يجب احترامها مع أن أفلاطون نفسه قد قال: إن النفس أشرف من الجسم. فيجب أن يحسب لها حساب قبل النفع المادي والقوة البدنية، وآراء أفلاطون هذه تصطدم مع سائر الشرائع السماوية من لدن آدم إلى سيد الخلق محمد ﷺ فالإنسان لا يفقد الأمل في الشفاء حتى إذا وصل به المرض أشده وكلام أفلاطون هذا لا يحتاج إلى كبير تعليق فهو ظاهر الفساد.

ونحن بصدد الحديث عن شيوعية النساء لدى أفلاطون نود أن نلقي الضوء عن مكانة المرأة في جمهورية أفلاطون المثالية.

"يبدو أن الاحتمال المرجح هو أن أفلاطون كان بمحض اختياره يحمل للمرأة مشاعر غير ودية، وأن هذه المشاعر كان لها تأثيرها في نظرته إلى الأسرة بأكملها. ومن المؤكد أنه كان يستخف بمشاعر الرجل لحو المرأة أو العكس بدليل ذلك الطابع الشاذ الذي أضفاه على هذه

---

(1) انظر: الجمهورية، فؤاد زكريا ص 114، 115.

المشاعر بحيث جعلها تقتصر على الظهور في المراسم التي تحددها الدولة ومع أشخاص لا شأن للفرد باختيارهم[1].

ولقد بلغ من ازدراء أفلاطون للمشاعر الطبيعية للمرأة، وفي امتهانه لكرامتها إلى أن جعل مكافأة الجندي الشجاع استلاءه على عدد من النساء يكن مشاعا له فهو يقول: "يجب أن يمتاز الجندي الشجاع على غيره، بالتوسع في حرية الزواج. ويتمتع بحرية خارقة في اختياره الزوجة ما أمكن، حتى يكثر نسل والد كهذا"[2].

وأفلاطون حينما سوى بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات لم يكن دفاعا منه عن حقوق المرأة، أو بدافع الشعور الإنساني نحوها. بل إن السياق العام لتفكيره يدل على أنه كان في هذه الدعوة يرمي بطريق غير مباشر إلى القضاء على كل ما هو مميز للمرأة عن الرجل.

ذلك لأن جميع الأوصاف التي أراد أفلاطون أن تكتسبها المرأة بعد تحررها هي أوصاف "رجولية" كالقدرة على الحرب وممارسة الرياضة البدنية وهي عارية أمام الرجال أنه يريد أن يلغي وجود المرأة بوصفها امرأة.... ويود أن يراها تختلط بالرجال وكأنها واحدا منهم دون فارق بين الجنسين[3].

ثم إن أفلاطون ذاته لم يتزوج مطلقا، ولم يعرف عنه أية علاقة نسائية، ولم يحاول بالطبع أن ينجب أطفالا. وقد حاول "ليفنسون" الدفاع عن أفلاطون في هذا الصدد فقال: "أنه كان يشعر بنفسه غريبا في مجتمعه، ولم يشأ تكوين أسرة في مجتمع يعتقد أنه يفتقر إلى الفضيلة حتى لا يفسد أطفاله بدورهم في هذا المجتمع، ويرى أنه لو كان قد عاش في مدينته الفاضلة لانتهى به الأمر فعلا إلى تكوين أسرة وإنجاب أطفال.

(1) أنظر: الجمهورية، فؤاد زكريا، ص 104.

(2) أنظر: الجمهورية، حنا خباز، ص 131.

(3) الجمهورية، ص 101-102.

ولكن هذا دفاع غريب حقا، لأن مدينة أفلاطون الفاضلة قد ألغت الأسرة تماما، فكيف كان أفلاطون يستطيع أن يكوّن فيها أسرة، وفضلا عن ذلك فقد كان أفلاطون يعتقد أنه هو المربي الأكبر لليونان فلماذا لم يعمل على تنشئة أطفال له بطريقته الخاصة؟

وكيف استطاع أن يكوّن مدرسة كاملة متشعبة بتعاليه في "الأكاديمية" في الوقت الذي كان يعتقد فيه أن أبناءه لو جاءوا لابد أن يفسدهم المجتمع[1].

نعم إنها ردود قوية تفحم كل من يريد الدفاع عن أفلاطون من كونه كان يحمل مشاعر ودية للمرأة فنظرته إلى المرأة تفتقر إلى المشاعر الإنسانية بل فيها تجاهل كامل للأحاسيس الشخصية عند الرجل والمرأة معا.

هذه هي شيوعية أفلاطون، التي تحدثنا عنها هي شيوعية مرفوضة لم ترض أحد فهي موضع للنقد منذ عهد أفلاطون السحيق إلى يومنا هذا. فقد قام بنقدها تلميذه أرسطو الذي بلا شك مدين له بالكثير من آرائه فهو لم يستسيغها ولم يقبلها.

نقد أرسطو لشيوعية أفلاطون:

لقد نقد أرسطو أستاذه في هذا الصدد نقدا مرا، لا يحتاج إلى تعليق فهو يستنكر ما ذهب إليه أفلاطون من أن الدولة يجب أن تكون متحدة أعظم اتحاد إلى حد أن يضحي في سبيلها بالأسرة والملكية. إن الوحدة الحقيقية هي للفرد، أما الدولة فكثرة وكثرة متنوعة تتحقق وحدتها بالتربية لا بالوسائل التي أشار بها أفلاطون. وإن الأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف فإلغاؤهما معارض لميل الطبيعة ولخير الدولة جميعا، ومستحيل التنفيذ.

وليست المرأة مساوية للرجل، وما قياسها بأنثى الحيوان التي تقوم بجميع أعمال الذكر إلا قياس مع الفارق: فإن للإنسان منزلا، وليس للحيوان منزل، وشيوعية النساء تؤدي إلى شيوعية الأولاد. وهذه تؤدي إلى تزاوج الأقارب وإلى انتفاء المحبة والاحترام فإن

---

(1) جمهورية أفلاطون، فؤاد زكريا، ص 103، 104.

الولد الذي هو ولد الجميع ليس ولد أحد، لن يجد أحدا يشعر نحوه بعواطف الأب والأم ولن يشعر هو بعواطف الابن. هذا إن أمكن أن تظل القرابة خافية، ولم يعمل أحد على كشفها، ولم يدل عليها تشابه الأولاد والوالدين فتنتفي الشيوعية[1].

ويقول أرسطو في نقده لشيوعية أفلاطون "أفخير أن يقول كل مواطن على الألفين أو العشرة آلاف من الأولاد حين يتحدث عن أيهم "هذا ابني" أم العرف الجاري الآن هو الأفضل؟ الآن يدعو المرء ولدا ابنه وآخر أخاه أو ابن عمه..."[2].

بدون شك أن العرف السائد هو الأفضل لأن به يعرف المرء ابنه، ويفرقه عن أخيه وابن عمه وهكذا حتى لا تختلط الأنساب.

"للإنسان باعثان كبيران للرحمة والمحبة، وهما الملكية والعواطف. وأنه لا محل لأحد هذين الإحساسين ولا الآخر في جمهورية أفلاطون[3].

حقا إنه لا يوجد في جمهورية أفلاطون المثالية باعثان الرحمة والمحبة. لأنه قد لغى الأسرة التي يجد فيها الإنسان الرحمة من الأبوين والمحبة من الأخوة.

"أما الملكية الخاصة فلا ننكر أن لها مساوئ لكن الملكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات كثيرة أيضا. وهما تقتلان الرغبة في العمل، فإن الإنسان لا يعني عادة بغير نفسه وأهله، ويتواكل فيما يختص بالصالح العام.

ثم إن الشعور بالملكية مصدر لذة، لأنه نوع من حب الذات، واستخدام الملكية لمساعدة الأصدقاء والمعارف، وللضيافة، مصدر آخر للذة، وفرصة لفعل الفضيلة، كالسخاء والعفة فإن المعدم لا يستطيع أن يسخو، ولا أن يسمي حرمانه المكره عفة. وإنما تنشأ الخلافات من الملكية الخاصة لفساد الناس لا لكونها خاصة، ولو أنصفوا لأشرك بعضهم

---

(1) أنظر: السياسة لأرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيد ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1979م، طبعة ثانية الكتاب الثاني الباب الأول ص 127، وما بعدها، وقارن: يوسف كرم، ص 204.

(2) السياسة لأرسطو، ص 131.

(3) المصدر السابق، ص 133.

بعضا في نتاجها، فعوض الذي عنده أكثر الذي عنده أقل فتلتقي حسنات الملكية والشيوعية وتبقى المدينة في مستوى المعيشة الحسنة[1].

هذا هو نقد تلميذه أرسطو وهو في نظرنا نقد قوي، ونميل إليه ونرجحه لأن الملكية الجماعية كثيرا ما يندعم فيها الدافع الشخصي، ثم إن نظرية أفلاطون هذه في إلغائه للملكية الفردية من أجل بقاء وحدة الدولة سيترتب عليها خلق دولتين منفصلتين في دولة واحدة وهذا بلا شك سيقضي على الوحدة التي طالما حرص عليها أفلاطون لأنه قصر شيوعيته على طبقة الحراس فقط.

وممن اعتنى أيضا بنقد أفلاطون في شيوعيته المفكر الكبير "جورج سارتون" فهو يقول "من الغريب أن أفلاطون قد أدرك أن الرغبات والشهوات - كحب الأسرة وحب المال- عامل من عوامل الانحلال، ولكنه لم يفطن إلى أن الشهوات الأخرى يمكن أن تكون خطيرة بدورها. ومن بين الشهوات الإنسانية الرئيسية حب النفوذ أو السلطان، وليس حب المال إلا مظهر من مظاهره، فالناس لا يحبون المال إلا من أجل السلطان الذي يهيئه المال لهم[2].

وأصعب من هذا - يعني شيوعية المال - فهم شيوعية أفلاطون في النساء والأطفال اي تحطيم روح الأسرة عند صفوة الناس تحطيما حقيقيا. إن الجمهورية من وضع رجل متعصب حانق متذمر، ومع هذا يصعب الاعتقاد بأنه استطاع المضي في تعصبه وقسوته إلى هذا المدى. إن أفلاطون لم يتزوج أبدا، ولكن له أما وأبا وأسرة خاصة فهل أساء أبواه معاملته؟ إن الإنسان لا يملك إلا أن يدهش لذلك، وتعصب الرجل المهذب يصدر في العادة عن سبب محدد معروف.

وشيوعية أفلاطون في الملكية يمكن تفسيرها بعدم انخداعه بالثراء الفاحش وباشمئزازه منه أما شيوعية النساء والأطفال عنده فلا يمكن تفسيرها بنفس هذه الطريقة. إني لا أستطيع تفسيرها أبدا إلا بالانحراف الجنسي. أيوجد رجل سمح النفس لم يجد في محبة

---

(1) انظر: السياسة لأرسطو ك2 ب2 ص 134 وما بعدها، وقارن: يوسف كرم، ص 205.

(2) انظر: تاريخ العلم جـ3 جورج سارتون ص 38 مرجع سابق.

أسرته عزاء وسلوة عن آلامه المبرجة؟ فكيف يتأتى الإنسان أن يقضي على أعظم نعيم الحياة؟ إن هذا هو بالضبط ما فعله أفلاطون أو حاول أن يفعله على أقل تقدير[1].

وانتقده أيضا في قوله بالزواج المؤقت الذي يعقد في أوقات محددة تحت رقابة الحكومة واعتقاد أفلاطون بأنه أفضل نظم الزواج. فهو يقول: "وأدرك أفلاطون الحاجة إلى الزواج وإنجاب الأطفال، ورأى أن العلاقات الجنسية عند الصفوة تدخر لمناسبات رسمية معينة تنظم لحاجة المدينة إلى النسل. ويلوح أن أفلاطون لم يدرك أن الحب بين الأزواج يتضمن على وجه خاص علاقة ود وثيقة بين شخصين، وأن يفتقر إلى عطف كثير ورقة فياضة يبديها كل منهما نحو قرينه، وأن هذا الحب يفضي إلى خير عظيم، ولكن أفلاطون فكر في إحداث زيجات قصيرة الأمد على نحو ما يفكر مربي الماشية، ولم يخطر له فيما يبدو أن الزواج ليس مجرد ارتياح جنسي، وتحسين نسل، ولكنه علاقة بين شخصين، شركة بين قلبين وأنه لا قيمة لغير الزيجات الطويلة المدى في تنمية الشخصية وإثرائها، وفي تحقيق الانسجام بين كل زوجين، وكلما طالت الزيجة كانت أفضل، وإن الوئام السعيد الباقي هو أعظم نعم الحياة[2].

هذا هو نقد "سارتون" إنه نقد رائع حقا يبين مدى فساد نظرية أفلاطون هذه بل إن هذا النقد لا يحتاج إلى تعليق. والذي نقدوا أفلاطون في نظريته هذه كثيرون ولكن سنكتفي بهذا القدر.

وبرغم هذه الانتقادات الحادة التي وجهت إلى نظرية أفلاطون هذه إلا أنه لم يعدم من يدافعون عنه في هذا الصدد فعلى سبيل المثال نجد "ول ديورانت" مؤلف قصة الفلسفة يستنكر هذه الانتقادات التي وجهت إلى أفلاطون. ويرى أنها ليست في موضعها وهي كمن يحاول تدمير شبح وهمي أو مخلوق خيالي. فهو يقول:

"إن أفلاطون يستثني بصراحة أكثرية الشعب من خطته في الشيوعية ويدرك بوضوح كاف أن القلة من الرجال فقط يقدرون على التضحية بالأمور المادية والمنافع الذاتية. وهذه

---

(1) انظر: المصدر السابق ص 39، 40 بتصرف يسير.

(2) نفس المصدر، ص 62.

القلة هي التي يقترح أفلاطون تأليف الحكومة منها حيث تكون الأخوة خاصة بهذه الطبقة فقط، حيث يعتبر كل رجل الآخر اخا، وكل بنت أختا، ويحرم الذهب والمتاع على هذه الطبقة فقط، أعني طبقة الحكام والجنود. أما أكثرية الشعب فستحتفظ بجميع النظم والحقوق من العقار والمال والترف، والمنافسة وكل حرية خاصة ترغب فيها. وستكون زوجاتهم خاصة بهم لا يشاركهم فيها أحد، وما تقوم عليه الأسرة ونظام وحدة الأزواج والزوجات من فضائل خلقية وسيحتفظ الآباء بزوجاتهم والأمهات بأطفالهن[1].

أما الاعتراضات الأخرى على أفلاطون فهي اعتراضات اقتصادية أكثر منها نفسانية ولكن هذه ردود لا تصمد أمام النقد الموجه إلى أفلاطون، فهي ردود واهية لأنه لا يشفع لأفلاطون كونه قصر شيوعيته على طائفة دون أخرى المهم أنه دعا إلى هذه النظرية وحاول أن يطبقها بالفعل في سراقوسة لكنه فشل في ذلك وقيل أنه بيع في سوق الرقيق بسبب دعوته هذه، لولا أن افتداه أحد أصدقائه.

وممن دافع أيضا عن أفلاطون في هذا الصدد "تيلور" شارح أفلاطون فهو يرى أنه لا يوجد في جمهورية أفلاطون شيوعية النساء بمعنى إباحة العلاقات الحرة بين الجنسين بل إن دوافع الجنس تخضع في الجمهورية لقيود أقسى بكثير من تلك التي تفرض عليها في المجتمعات المسيحية. فهو يرى في قصر العلاقات بين الجنسين على مواسم خاصة تفصل بينها فترات طويلة – يرى في ذلك عزوفا وزهدا قد يكون أقسى من ذلك الذي يفرضه على نفسه الراهب الذي يأخذ على عاتقه أن يتعفف إذ أن الكبت المتقطع قد يكون أقسى من الكبت الدائم.

وبالمثل يرى "ديشان" أن الدافع إلى فكرة شيوعية النساء نوع من الزهد، لا الإباحية إذ أنها في رأي أفلاطون هي الوسيلة الوحيدة التي تحقق وحدة الدولة وتمنع الشقاق بين حكامها[2].

---

(1) انظر: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي تأليف ول ديورانت ترجمة فتح الله محمد المشعشع، ط: بيروت مكتبة المعارف، ص 60.

(2) انظر: الجمهورية، فؤاد زكريا، ص 104 مرجع سابق.

ويكفينا الرد على هذا الدفاع الهزيل تعليق الدكتور فؤاد زكريا فهو يقول: وفي اعتقادي أن هذا النوع من الدفاع... يدل على مدى الخلط الفكري الذي يقع فيه الكتاب عندما تكون نظرتهم إلى أفلاطون متجهة إلى تقديسه أو على الأقل تبرئته من كل عيب. فالهدف من هذا الدفاع هو إقناع القارئ بأن اتجاهات أفلاطون في هذا الصدد كانت أكثر صرامة من القواعد المسيحية ذاتها. وأصحاب هذا الدفاع يتصورون أن العفة أو الأخلاقية تتحدد تبعا "لعدد مرات" ممارسة الجنس، ولم يفكروا على الإطلاق، في "طريقة" هذه الممارسة وما فيها من افتقار تام إلى المشاعر الإنسانية وتجاهل كامل للأحاسيس الشخصية عند الرجل والمرأة معا[1].

ونكتفي بهذا القدر من آراء بعض النقاد لأفلاطون والمدافعين عنه، فقد تبين لنا مدى فساد هذه النظرية من وجهة نظر المفكرين سواء كانوا قدامى أو محدثين، ووضح لنا أيضا أن النقاد كانوا أصحاب حجج قوية لا تصمد في مواجهتها ردود المدافعين عن أفلاطون في غير الحق، الذين عدهم (سارستون) شراحه المنافقون.

هذه هي جمهورية أفلاطون وأنها لأقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة، وإلى الاستبداد منها إلى الحرية تقوم على فرض البشر كائنات صماء لا إرادة لهم. ولا منازع ولا منافع، يخضعون لقوانينه بلا مقاومة ويحترمون قيوده التي قيد بها الملكية والزواج والعاطفة الأبوية وكلها غرائز طبيعية لا تقهر. أخطأ أفلاطون فهم طبيعة المرأة وحقيقة وظيفتها في المجتمع، وأخطأ فهم طبيعة الزواج إذ جعله مؤقتا خاضعا لاختيار الحاكم كأن بني الإنسان عجماوات، وظن الروابط العائلية مدعاة للأثرة وهي أقوى عامل على إشعار الإنسان بالمحبة، النزيهة والعطف الصادق، وفي سبيل استبقاء مدينته صغيرة يسهل تدبيرها لم يتورع عن القول بإعدام الأطفال الزائرين عن الحاجة والضعفاء والمرضى، كأنه ليس لهم أنفس يجب احترامها، وكأنه لم يقل أن النفس أشرف وأسمى من الجسم بدرجة طائلة فيجب أن يحسب لها حساب، قبل القوة البدنية والنفع المادي[2].

---

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(2) أنظر: دروس في تاريخ الفلسفة تأليف كلا من بيومي مذكور ويوسف كريم 23 مرجع سابق.

إذا كانت هذه هي آراء القدماء والمحدثين في شيوعية أفلاطون من نقاد ومدافعين فما هو رأي الإسلام في هذه النظرية الخطيرة؟

موقف الإسلام من شيوعية أفلاطون

إن شيوعية أفلاطون التي نادى بها مرفوضة من جانب الإسلام، لأنها قاصرة لتجاهلها فطرة الإنسان، لكن الإسلام هو دين الفطرة البريئة من كل شائبة، فهو ينظر إلى الإنسان نظرة طبيعية تساير فطرته وطبيعته، وتقر خصائصه التي له والتي يتميز بها عن الكائنات الأخرى الموجودة في دائرة الحياة التي يعيشها وكلف بالقيادة فيها.

فالإسلام يرى طبيعة " الإنسان " طبيعة غريزية عقلية، لها غرائز تدفعها بلا شعور ولها عقل يفكر، ويرجح، ويختار، قبل أن يدفع نحو العمل والسلوك. والإسلام يرى أن أقوى الغرائز فيه غريزتا " النسل " و الاقتناء" التي حاول أفلاطون إلغائها من طبقة الحراس – الجنود والحكام – ورأى أنهما من أسوأ المفاسد التي تعكر صفو حياة هذه الطبقة. فالإسلام يرى أن غريزتا (الاقتناء) و (النسل) عليهما يقوم بقاء الإنسان في شخصه ونوعه. والبقاء الإنساني والمحافظة عليه أهم هدف للإنسان إذ به ترتبط رسالته في حياته، وهي نصرة الحق على الباطل، نصرا مبينا، حتى ينتهي أمر الباطل، ولا تقوم له قائمة بعد ذلك.

والإنسان إذن لكي يناضل ويكافح من أجل الحق، ويدفع غواية الباطل وإضلاله لابد أن يحافظ على بقائه في حياته الفردية وعلى استمرار نوعه الإنساني. والمحافظة على البقاء في كلا الجانبين، تدفع إلى غريزة فيه وفطرة من فطر طبيعته، ولكي يحافظ الإنسان على بقائه محافظة سهلة وتلقائية كان من غرائزه التي أعد بها:

غريزة التملك والاقتناء: وهي لدفع تهديد البقاء الشخصي أو الفردي وهي تلك الغريزة التي تدفع الإنسان إلى المال: في السعي إليه وتحصيله وتنميته وادخاره.

غريزة النسل أو الجنس: وهي لدفع تهديد النوع الإنساني بالفناء والانقطاع كما أنها تدفعه إلى الاتصال بالجنس الآخر في سبيل النسل والأولاد.

يؤيد ذلك قول الحق تبارك وتعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴿١٤﴾ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ ۚ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾[1].

ففي قوله تعالى ما يؤيد أن الإسلام يقر وجود هاتين الغريزتين في الإنسان، فهو يقر غريزة الجنس والنسل. فيما ذكره من حب النساء والأولاد. ويقر كذلك غريزة (التملك والاقتناء) فيما ذكره من حب الذهب والفضة وما يقتضي لضرورة الحياة ومتعها من إنتاج الأرض والحيوان وكأن هاتين الغريزتين في نظره، هما الغريزتان الأساسيتان في الإنسان، لأنه وصف مطلوبهما وما يدفعان إليه على سبيل الحصر بأنه متاع الحياة الدنيا فقال: (ذلك متاع الحياة الدنيا) فهذه الجملة الأخيرة تعتبر تعقيب بعد تفصيل لما يميل إليه الإنسان في حياته ويحرص على الإكثار والمزيد منه.

ولكن القرآن في هذه الآيات لم يقصد قصدا مباشرا إلى إقرار هاتين الغريزتين في الإنسان. إذ لو قصد مباشرة إلى ذلك، لكان مقررا لأمر واضح في نفسه لا يحتاج إلى إقرار وإنما قصد الترغيب عن المبالغة في الاستجابة إلى ما تطلبه هاتان الغريزتان، وذلك بالمفاضلة بين ما عند الله في آخرته من رضوان ونعيم مقيم دائم من جانب، وما يشتهيه الإنسان من النساء والأولاد – وهو أزيد مما يطلبه لحاجة غريزة الجنس، وما يكتنزه من ذهب وفضة، ويقتنيه من صنوف ممتازة من الحيوان من جانب آخر.

---

(1) سورة آل عمران، آية 14، 15.

إذن فذكر الشهوات في جانب النساء والبنين وذكر (القناطير المقنطرة) في جانب المال، وكذلك ذكر (المسومة) في جانب الخيل للدلالة على خروج الإنسان بطلب غريزته إلى غير المألوف، وغير المألوف هو الجنوح والميل إلى الانحراف[1].

نستنتج مما سبق أن الإسلام ينظر إلى المال والأسرة على أنهما أمرا ضروريا وطبيعيا في حياة الإنسان، فالإنسان يسعى إليهما بحكم فطرته وغريزته ومن هنا نستطيع أن نعطي صورة عن موقف الإسلام من المال والأسرة.

أولاً: المال:

تبين لنا مما سبق أن غريزة التملك والاقتناء فطرية في الإنسان، يعمل الإنسان ويسعى من أجل الوصول إلى إشباعها. فتحريم اقتناء المال على الإنسان في حياته أمر غير طبيعي في نظر الإسلام بل هو مناوئ لفطرته وجملته، ومعوق عن أداء رسالته. فأفلاطون – إذن – حينما حرم الملكية الفردية على طبقة الحراس – الجنود والحكام – كان غير طبيعي بل كان متجاهلاً لفطرة الإنسان وغرائزه. ولكن الإسلام لما كان هو الدين الذي جاء موافقا للطبيعة البشرية استحال عليه أن ينكر حق الملكية الفردية أو ينفر من تحصيل المال والسعي إلى تنميته.

إذن لا ريب في أن الغنى الشريف الناتج عن الكسب النظيف المراد به خدمة المبادئ العادلة، والمثل العليا، والنواحي الفاضلة هو منتهى ما يرجو الإسلام لأبنائه وما يأمله لهم في دنياهم هذه. فالإسلام أباح الملكية الفردية طالما كانت من وجوه الكسب المشروعة. حيث لا ضرر ولا ضرار. فالإسلام قد حرم كسب المال من الربا والرشوة، والسرقة، والغش، والاحتكار، والغصب، فلا بد أن يكون الكسب مباحا حلالاً طيباً.

ولكن الإسلام أراد أن يؤكد في نفوس أبنائه روح الاشتراكية الإسلامية الفاضلة الكريمة فبين لهم أن ما في الأرض والسموات من مال ومنافع وبحار وسائر الكائنات كلها المالك الحقيقي لها هو الله وحده، لأن الله هو خالق الكون ومبدعه ومصداق ذلك قوله

---

[1] انظر: الإسلام فطرة الله جـ1 للدكتور محمد البهي ط: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية 1397هـ 1976م، ص12، وما بعدها باختصار وتصرف.

تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] وقوله: ﴿بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2] وقوله: ﴿لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[3]، وقد أراد القرآن بتكريره هذا المعنى في مواضع مختلفة أن يحارب في الإنسان المالك التجبر والتكبر على خلق الله الفقراء. وما الإنسان المالك للمال في نظر الإسلام إلا مستخلف فيه عن الله. قال تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾[4].

ثم إن المال في نظر الإسلام ليس غاية في ذاته، بل هو وسيلة من وسائل الخير وتبادل المنافع وقضاء المصالح. فإن استعمل المال كما أراد الإسلام على أنه وسيلة للخير كان خير للمالك والمجتمع، وإن انقلب إلى غاية ولذة، أورث صاحبه الهلاك وفتح على المجتمع طريق الفساد.

(والإسلام حينما يقر الملكية الفردية للفرد لا يقال أنه يؤيد المباشرة الحرة في المال أي يؤيد الملكية الفردية التي هي أساس النظام الرأسمالي، طالما هو يبيح ملكية الأفراد للمال أو استخلافهم عليه. لأن معنى الاستخلاف على المال يفرق بين الملكية القردية في الإسلام والملكية الفردية الأخرى في النظام الرأسمالي. فالاستخلاف طريق مرسوم لمنع الطغيان عن طريق ملكية المال ولتأدية وظيفة المال الاجتماعية عن طريق الزكاة فالمستخلف ملتزم بالسير في تحقيق العدالة الاجتماعية طبقا لوصايا الإسلام. وأولى هذه الوصايا تحقيق المنفعة العامة للمال، للمالك، ولغير المالك على السواء (فهم فيه سواء) فضلا عن أن إنفاقه لا يجوز أن يكون في عبث أو مفسدة، وإن إنمائه لا يجوز أن يكون عن طريق استغلال صاحب الحاجة إليه. وتحريم أكل أموال الناس بالباطل يعم كل ضروب العبث والفساد، بينما تحريم الربا في المعاملات المالية يشمل صور الاستغلال لحاجة المحتاج.

---

(1) سورة الشورى، آية: 49.

(2) سورة المؤمنون، آية: 88.

(3) سورة البقرة، آية: 284.

(4) سورة الحديد، آية: 7.

ومع كون المجتمع الإسلامي مجتمع ملاك وعمال معا فإنه ليس مجتمعاً طبقياً لأن الملاك والعمال أخوة في الإيمان ومتساوين في الاعتبار البشري. ومساواة بعضهم لبعض في الاعتبار من شأنها أن تمنع سخرية بعضهم من بعض، واستخفاف القوي بالضعيف. وقد جاء ذلك واضحا في قوله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1].

فهناك ثلاثة نظم في ملكية المال وإنمائه، وإنفاقه وبالتالي هناك ثلاثة أنواع من المجتمعات:

أولاً: الملكية الفردية للمال، والحرية في إنمائه وإنفاقه، ومجتمع هذا النظام هو المجتمع الرأسمالي أو مجتمع الملاك.

ثانياً: ملكية الدولة للمال، وممارسة الدولة السيادة على الأفراد في تحديد العمل والأجور، ومجتمع هذا النظام هو مجتمع العمال بدون مالكين للمال.

ثالثاً: الملكية الفردية للمال، والالتزام في إنمائه وإنفاقه بحدود الاستخلاف فيه وهذه الحدود تحول دون الطغيان فيه ومجتمع هذا النظام هو مجتمع الملاك والعمال معاً أو المجتمع الإسلامي.

وهكذا: دخول الاستخلاف في الملكية الفردية للمال هو الفيصل في تمييز المجتمع الإسلامي عن المجتمعين الآخرين الرأسمالي .. والعمالي لأنه على أساس من الاستخلاف في المال لا توصل الملكية الفردية إلى الصراع الطبقي ... فالاستخلاف كتفويض من الله يضع المالك للمال أمام مجموعة من القيود أو [illegible]ئ لا يحيد عنها[2].

وبذلك نكون قد أعطينا صورة مصغرة عن نظرة الإسلام إلى الملكية الفردية ورأينا أن الإسلام يقر هذه الملكية بل جعلها حقا طبيعياً للفرد ثم إن الإسلام يرفض شيوعية

---

(1) سورة الحجرات، آية: 1.

(2) انظر: القرآن والمجتمع، للدكتور محمد البهي ط: أولى دار غريب للطباعة بالقاهرة، 1976م، ص75، 77 بتصرف واختصار.

أفلاطون في ملكية المال لأن نظرة أفلاطون إلى الملكية نظرة فاسدة وغير واقعية تتجاهل أبسط بسائط فطرة الإنسان وهي غريزة التملك والاقتناء.

وبهذا نكون قد انتهينا من تعقيبنا وعرضا لوجهة نظر الإسلام في المال في مواجهة نظرة أفلاطون. ثم ننتقل بعد ذلك لموقف الإسلام من المرأة في مواجهة موقف أفلاطون الذي دعى إلى شيوعية النساء بين الرجال كما ذكرت سابقاً.

ثانياً: الإسلام والأسرة:

لقد تكلمت عن شيوعية أفلاطون في النساء وقلت هي إباحة كل شيء على الشيوع فلا يجوز في جمهورية أفلاطون المثالية أن تكون لأحد أفراد طبقة الحراس – الجنود والحكام – زوجة يختص بها وبناء على هذا تختلط الأنساب وتتحطم الأسرة، فلا يعرف والد ولده، ولا ولد والده ومعنى هذا أن تتفجر الشهوات بلا ضابط ولا نظام لأن الشيوعية ترى في الزواج قيدا يحد من حرياتها في ابتغاء ما تريد من تحطيم لأهم خصائص الإنسان وهو النقاء والطهارة وتتحول المرأة إلى كلأ يباح للجميع، وتتحول البشرية إلى حياة الغابة والقطيع.

ولا ريب أن هذا يؤدي إلى قلة النسل بل ربما إلى ضياعه وإلى تناقص السكان ثم تضعف الأمة في مقوماتها العددية والمعنوية. وكل أمة تسلك مسلك أفلاطون هذا تنحل روابطها وينقرض نسلها ثم تدمر في أول أزمة تمر بها. وصدق الحق تبارك وتعالى إذ قال: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَـٰهَا تَدْمِيرًا﴾[1].

فهدف أفلاطون الأول من شيوعيته هو إنزال الإنسان إلى مرتبة الحيوان. فمما لاحظناه عليه كثرة تشبيهاته للإنسان بالحيوان. فكل ما يصون كرامة الإنسان حرمته شيوعية أفلاطون. وكل ما يلحق الإنسان بالدواب دعى إليه ورغب فيه. وإطلاق العنان للغرائز الدنيا في الإنسان هي الحيوانية بعينها. وهي الحاقة له بالقطيع وهذا ما فعل أفلاطون.

---

(1) انظر: سورة الإسراء، آية: 16.

عنى الإسلام بالأسرة أكمل العناية وأتمها. فوضع لها من الحقوق والواجبات والآداب ما يكفل لها إرساء الدعائم وسلامة البنيان والحياة الطيبة المباركة، ويهيئ منها عضوا سليما صالحا لأن يؤدي وظيفته التي كلف بها، أداءاً كاملاً لمجتمعه الذي يعيش فيه.

والأسرة في الإسلام تقوم على المشاعر الطيبة، والروابط النفسية والأخلاق الحميدة فالإيمان بالله تعالى، ومحاربة الآراء الهزيلة والنزعات الآثمة. والزواج في الإسلام هو حجر الأساس، والدعامة الكبرى التي يقوم عليها بناء الأسرة. وقد أمر الله تبارك وتعالى في مواطن كثيرة في كتاب العزيز، وكذلك الرسول عليه أفضل الصلاة وأتم السلام بالغ في الحث عليه لأنه لا توجد علاقة أخرى تحفظ إنسانية كل من الرجل والمرأة في مستوى العلاقات بينهما سوى علاقة الزواج. فشيوعية أفلاطون الخاصة بالنساء تحط من شأن المرأة، وتجردها من آدميتها، وتحولها إلى وعاء رخيص لقضاء الوطر، وإشباع الغريزة الجنسية. ثم إنه لا مكان في جمهورية أفلاطون المثالية لبناء الأسرة، ولا تربية الأولاد ولا السكن النفسي إلى الزوجة، ولكن المتيسر فيها هو الضياع بكل صوره، طالما كانت علاقة الرجل بالمرأة علاقة بهيمية، وهذا هو ما يرفضه الإسلام في حسم قاطع.

(فمن أهداف الإسلام الكبرى المحافظة على دوام النوع الإنساني واستمرار بقائه في الأرض خليفة عن الله تعالى فيها. يعبده ويقوم بما كلفه الله به من حقوقه، وأوجب عليه من التزامات وأعباء تبني الحياة وتعمر الكون، وتصله بأسباب الحق والخير والفضيلة.

ومن ثم هيأ الله الأسباب وسن السنن التي تحقق هذا الهدف المنشود وذلك بتشريع الزواج حفظا للنسل، وضمانا لقوته وسلامته من الأدواء وتكريما له من الامتهان والابتذال.

قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]. فالزواج صلة نفس بنفس من أجل بقاء النوع الإنساني، وهو الضمان الوحيد لحفظ النسل، وأكرم صلة بين الرجل والمرأة،

---

[1] سورة الروم، آية: 21.

وخير وسيلة لإنجاب الذرية الصالحة، واستمرار المحافظة على الأنساب التي يهتم الإسلام بها.

وقد ذكرنا الله كثيراً بنعمة الذرية التي لا تتحقق إلا من خلال الأسرة الصالحة فقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾[1]. لذلك جعل الإسلام المحافظة على هذه النعمة مقصداً هاما من مقاصده فأرشد الزوجين إلى تكوين الأسرة الصالحة، كي ينمو في ظلها الوافر نبت البنين والبنات، وينشأ النسل نشأة طيبة، ويؤثر في جيله تأثيراً محموداً.[2]

وهذه المبادئ التي دعا إليها الإسلام من حفظ الأنساب من الاختلاط، والزواج وما فيه من سكن نفسي بين الزوجين لم نجده في جمهورية أفلاطون المثالية. بل رأيناه يهدم بنيان الأسرة فيمنع الزواج الفردي فالولد ولد للجميع والأب أب للجميع وهكذا الأخ والأخت والأم إلى آخر أفراد الأسرة.

وإذا كان أفلاطون قد دعا إلى انتقاء الزوجة في زواجه المؤقت الذي دعا إليه "فإن الإسلام يوافق على مبدأ الانتقاء، ولكن لا يدخل في حسبان المسلم، وهو بصدد اختيار زوجته، أن يكون المعيار هو أن تكون الزوجة قوية كالثور لتجنب نسلا قويا، كما يرى أفلاطون، وإنما المعيار الحقيقي الذي يهتم به المسلم في اختيار زوجته هو: الصلاح وحسن الدين[3].

فالإسلام قد دعا إلى اختيار الزوجة الصالحة المؤمنة، التي تعبد ربها وتطيع زوجها، وتحفظه في عرضها وماله فمثل هذه الزوجة تعطى أطيب الثمار لزوجها ونسلها وجيلها. والله تعالى يرشدنا إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ

(1) سورة النحل، آية: 72.
(2) انظر: الإسلام والشيوعية، ط: وزارة الأوقاف 1976م، ص81.
(3) انظر: الفكر الأخلاقي في ضوء الإسلام، ج2، ص200 مرجع سابق.

﴿... خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۖ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۖ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[1]. وكذلك الرسول يرغبنا في اختيار الزوجة الصالحة في قوله: "(ما استفاد المؤمن بعد تقوى الله عز وجل خيرا له من زوجة صالحة أن أمرها أطاعته، وإن نظر إليها سرته، وإن أقسم عليها أبرته، وإن غاب عنها حفظته في نفسها وماله)"[2] وحذر نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام من الافتتان بالجمال والحسن العاري عن الفضيلة، وليس وراءه خلق ودين، لأن تمسك المرأة بدينها ومقدار حرصها على تعاليمه هو مفتاح كل خير لها ولنسلها. فعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "(تنكح المرأة لأربع لمالها. ولحسبها. ولجمالها. ولدينها. فاظفر بذات الدين تربت يداك)"[3].

هذا هو معيار الاختيار في الإسلام مبني على الدين والخلق الفاضل والمشاعر الإنسانية وهذا ضد ما رأيناه في جمهورية أفلاطون المثالية. فإن الإسلام يجعل من الزوجة سكناً نفسياً وروحياً، ويجعل علاقة الزوج بالزوجة قائمة على المودة والرحمة، ويجعل الزواج استقراراً دائماً للأسرة بعيداً عن نزوات الانحراف والجنوح عن خط السير في سبيل الإنسانية.

ثم إن الاختلاط وسفور المرأة وتبرجها – الذي رأيناه في شيوعية أفلاطون وما أدى إليه من الفوضى الجنسية وتفكك روابط الأسرة واختلاط الأنساب، يرفضه الإسلام رفضا باتا، فالعلاقة الإسلامية بين الرجل والمرأة تقوم على الفصل بين النساء والرجال في المجتمع – إلا على محارم الرجل والمرأة – وعدم خروج النساء إلا للضرورة، مع اشتراطه عند خروجها التحجب، وعدم التبرج كل ذلك سيكون له بلا ريب نتائج إيجابية من أهمها صيانة الأسرة وحفظ الأنساب. والطهر والنقاء للمرأة من أي دنس يدنس عرضها وشرفها.

---

(1) سورة البقرة آية: 221.

(2) رواه ابن ماجة عن علي بن يزيد عن أبي انظر الترغيب والترهيب للمنذري ج3، ص41.

(3) رواه البخاري ومسلم وغيرهما – الترغيب والترهيب، ج3، ص45.

"ومما يدل على الارتباط الوثيق بين العقيدة وبين النظام الاجتماعي في الإسلام قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[1] فعقب سبحانه بعد الأمر بالتزام البيت والنهي عن التبرج بقوله وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله، فطاعة الله والرسول هي التوحيد وإفراد الله سبحانه بالخضوع والعبادة. ومن ثم يتضح لنا أن إقامة النظام الاجتماعي الإسلامي في المجتمع لا يتم إلا بإيمان النساء والرجال بإله واحد لا شريك له. فهو ينبثق إذن انبثاقاً مباشراً من التوحيد.

فليس هناك على وجه الأرض مجتمع في القديم أو الحديث يقوم بناؤه على عقيدة مشركة أو كافرة أو ملحدة إلا ونساؤه متبرجات وتسوده الإباحية الجنسية وتعم فيه الفحشاء وعلى سبيل المثال جمهورية أفلاطون المثالية. وليس هناك مجتمع مسلم يقوم بناؤه على التوحيد إلا ونساؤه، متحجبات وبالتالي يسوده الطهر الاجتماعي حيث يؤدي النظام الإسلامي إلى محاصرة الفحشاء في أضيق السبل وأقل الحالات الممكنة[2].

إذن فنهى الإسلام عن التبرج والاختلاط بالنسبة للمرأة يدل على اهتمامه بكرامة المرأة وكيانها الإنساني، ويدل في نفس الوقت على رفضه لإباحية أفلاطون.

وأفلاطون حينما يهدم بنيان الأسرة، وينادي بشيوعية النساء والأطفال يكون بذلك قد ضيع الحقوق والواجبات بين الآباء والأبناء فمن أهم حقوق الأبناء على الآباء التربية الحسنة والتوجيه السليم في الحياة والسلوك، فالإسلام يأمر الوالدين بغرس العقيدة السليمة في نفوس الناشئة من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. وقد ضرب القرآن مثلاً لذلك في وصية لقمان لابنه وهو يعظه قال تعالى: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[3] ثم أمرهم بتدريبهم على العبادات والأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة

---

(1) سورة الأحزاب، آية: 33.

(2) انظر: مقومات المجتمع المسلم د/ فاروق احمد دسوقي، ص246، 250 مرجع سابق بتصرف.

(3) سورة لقمان، آية: 13.

ليشبوا عليها فلا تشق عليهم إذا كبروا. قال تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾[1]. وقال رسوله ومصطفاه صلوات الله وسلامه عليه: (مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع)[2] وكذلك الشأن في باقي العبادات والأخلاق والمعاملات إذ لا خير في عبادة مع خُلق سيء، ولن يكمل دين المرء إلا بحسن المعاملة والأدب القويم.

ولتقوية النسل فكريا، وتغذية مداركه بالعلوم النافعة التي تنير حياته وتفتح له آفاقا رحبة، وتوصله إلى السعادة والسلوك الإيجابي أوصى رسول الله عليه الصلاة والسلام بتعليم الأولاد ما ينفعهم فقال: (حق الولد على الوالد أن يعلمه الكتابة والسباحة والرماية وأن لا يرزقه إلا طيبا)[3].

وكل هذه العناية بالنسل، لأنه في المحافظة عليه قويا سليما تمكينا له من السعي الجاد في خصائصه ومسئولياته، فيعبد الله ويبني ويعمر الحياة، ويساهم في نهضة المجتمع وحضارته. ولن يكون ذلك إلا من اتصال الرجل بالمرأة اتصالا شريفا على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ... أما فوضى الغريزة والإباحية في الجنس واستمتاع الرجل بالمرأة حسبما شاء – كما هي دعوة أفلاطون – فليس من دين السماء. وهو هدم للأسرة، وإلغاء لوظيفة الأبوة والأمومة، وارتكان إلى تربية المجتمع التي ينشأ فيها الأطفال في غير المهد الطبيعي، مما يؤدي إلى ضياع النسل وتحطيم الفرد، ثم القضاء على أهم صفات المجتمع السليم. وما هذا شرع الله ودينه الذي بعث به أنبياءه ورسله وصدق الله العظيم إذ قال: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[4].

---

(1) سورة طه، آية: 132.

(2) رواه أبو داود في سننه، ج10، ص133، ط: دار إحياء السنة النبوية.

(3) رواه البيهقي في الجامع الصغير، ج1، ص255.

(4) سورة المائدة، آية: 50.

فلولا شرع الله الزواج ما أدت الغريزة دورها في استمرار بقاء الإنسان. ولولا تحريم السفاح ما نشأت الأسرة التي تتربى في ظلها الإنسانية الراقية في مودة ورحمة، ويبقى النسل مصونا كريما[1]. وصدق الله العظيم إذ قال: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ ۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾[2].

أما عن حقوق الوالدين على الأبناء فمن أهمها الطاعة فيما يأمران به وينهيان عنه ما لم يكن في أمرهما ونهيهما معصية الله تعالى، فالأمومة والأبوة عاطفتان ساميتان تتبعان من أبوين تحملا في سبيل فلذات أكبادهما ما تحملا من مشقة ونصب وتضحية وإيثار، ليتكامل نموهم ويتماسك عودهم، وتكتمل شخصياتهم ويؤدوا رسالتهم في الحياة على خير وجه فلذلك كان لهما مكان بارز في وصايا الإسلام. وإرشاداته فأوصى الحق تبارك وتعالى ببرهما وعدم عقوقهما، قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾[3]. وبهذا قرن الله عبادته وتوحيده بالإحسان إلى الوالدين، والله وحده هو الخالق الموجد، والأبوان سبب الإيجاد فقرن معرفة حق موجد الحياة بمعرفة حق من كان سببا في ذلك الوجود.

وقال عز من قائل: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ ﴿١٤﴾ وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ۚ

(1) انظر: الشيوعية والإسلام إعداد لجنة من كبار المشايخ، ص84، 85 بتصرف واختصار.

(2) سورة الإسراء، آية: 32.

(3) سورة الإسراء، آية: 23، 24.

﴿ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[1] وغير ذلك كثير من الآيات القرآنية التي توجب على الأبناء طاعة الوالدين.

أما عن الأحاديث التي تدل على ذلك فهي كثيرة نذكر منها على سبيل المثال قول الرسول ﷺ الذي رواه البخاري ومسلم عن ابن مسعود قال: "(سألت رسول الله ﷺ .. أي العمل أحب إلى الله؟ قال: الصلاة على وقتها .. قلت ثم أي؟ قال: بر الوالدين. قلت ثم أي؟ قال الجهاد في سبيل الله)"[2]. وقوله ﷺ: "(بروا آباءكم تبركم أبناؤكم وعفوا تعف نساؤكم)"[3]. صدق رسول الله ﷺ ونكتفي بهذا القدر من ذكر الآيات والأحاديث الواردة في فضل طاعة الوالدين.

بقيت نقطة أخيرة يطيب لي أن أعلق عليها قبل أن أضرب الذكر صفحا عن موقف الإسلام من شيوعية أفلاطون، وهي دعوة أفلاطون الصريحة إلى ترك الضعفاء والعجزة والمرضى يموتون بل إلى قتلهم إذا اقتضى الأمر ذلك. وقد ذكرت النص الدال على ذلك عند حديثي عن شيوعية أفلاطون.

فهذا إن دل على شيء فهو يدل على وحشية أفلاطون وإن أفكاره في جمهوريته المثالية أفكار هدامة ومضادة لكل مشاعر الإنسانية والرحمة فهو بهذا يريد أن يهدم حق الحياة وهو أول الحقوق وأوكدها فهو يرى أن حق الحياة ليس حقا طبيعياً إلا للإنسان السليم الصحيح القوي البنية، أما الإنسان المريض الضعيف فليس له حق الحياة عنده.

فهذه دعوة مرفوضة لا يقرها أي دين من الأديان السماوية فضلا عن الدين الإسلامي. فالحياة منحة الله العلي القدير للإنسان، ولا يملك أحد مهما كان انتزاعها بغير إرادة الله تعالى وبغير حق من الحقوق التي توجب إزهاق روح الإنسان مثل القصاص. فالله

---

(1) سورة لقمان، آية: 14، 15.

(2) رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير باب أفضل الجهاد، ج6، ص3، ط: دار الفكر.

(3) عزاه الإمام المنذري إلى الطبراني في الأوسط، عن عائشة رضي الله عنها. انظر: الترغيب والترهيب، ج3، ص293.

تعالى يقول: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِۦ وَنُمِيتُ وَنَحْنُ ٱلْوَٰرِثُونَ﴾[1] ويقول عز من قائل: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾[2].

فالعدوان على حياة فرد بدون وجه حق هو عدوان على المجتمع كله. والانتقام بالقصاص من هذا القاتل إحياء للمجتمع كله وقد صدق الله العظيم إذ قال: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[3] وهذا القانون الإلهي يشمل سائر الناس جميعا لا فرق بين قويهم وضعيفهم. ولا بين صحيحهم ومريضهم فحق الحياة في الإسلام مكفول للجميع. فإذا وقع العدوان على حياة الأفراد الأبرياء من قبل الحاكمين الطغاة فإن الإسلام يعد هذا ظلماً منهم وينتقم الله لهم فهو ذي البطش الشديد الذي لا تعجزه قوة قوى مهما كانت، ونضرب لذلك مثلا قصة فرعون عليه اللعنة فقد قتل الرجال والأطفال واستحيا النساء والبنات، فكانت نهايته أن أغرقه الحق تبارك وتعالى هو وأعوانه بالبحر فكان عبرة لمن على شاكلته من الطغاة الذين يستبيحون دماء الأبرياء.

ثم إن الإسلام يرى فوق ذلك العناية بالصحة وعدم التسليم للمرض فالإنسان لا يفقد الأمل في الحياة مهما اشتد به المرض والدليل على ذلك قول الرسول ﷺ: "(إن الله ما أنزل داء إلا جعل له شفاء ألا يا عباد الله فتداووا)"[4] فعلى الإنسان المريض عدم اليأس من الشفاء لأن الله ما أنزل داء إلا وأنزل له دواء.

وبهذا القدر يكون قد ظهر لنا موقف الإسلام من شيوعية أفلاطون فالإسلام يرفض أفكار أفلاطون الهدامة التي تسعى إلى هدم أهم أساس للمجتمع وهو الأسرة.

والله أعلم،،،

---

(1) سورة الحجر، آية: 23.

(2) سورة البقرة: آية: 179.

(3) سورة المائدة، آية: 32.

(4) رواه ابن ماجه كتاب الطب باب ما أنزل الله داء إلا أنزل شفاء، ج2، ط: دار الفكر، ص138.

المبحث السادس

أنواع الحكومات

انطلق أفلاطون في نظرية الحكم من مبدأه القائل أن هناك اتجاها مستمرا في أن تتدهور الحكومات حتى الحكومة المثالية، لتصبح أقل منها صلاحية وذلك نتيجة الطبيعة البشرية وتدهور النزعات والمبادئ المسيطرة على الطائفة الحاكمة.

فهو يقول: "(من الصعب في الواقع على دولة، مؤلفة على هذا النظام أن تهتز – يقصد الدولة المثالية – ولكن كل ما يكون سيفنى يوما ما، ونظام كنظامنا لا يمكن أن يدوم إلى الأبد، بل يتحتم أن ينحل)"[1]. وهذه قاعدة صحيحة، فإن دوام الحال من المحال. فالأشياء في تغيير وتطور مستمر.

فقد جعل أفلاطون أنواع الحكومات وبالتالي أنواع المدن متتابعة بحيث يتولد الواحد منها عن فساد الآخر، فهي في حالة تدهور في تطورها السلبي. فهو يقسم الحكومات في محاورة "(الجمهورية)" إلى خمسة أنواع هي كالآتي:

(1) حكومة الفلاسفة — (2) الحكومة التيموقراطية

(3) الحكومة الأوليجاركية — (4) الحكومة الديمقراطية

(5) حكومة الاستبداد أو الطغيان.

وسنتكلم عن هذه الأنواع بالتفصيل:

أولاً: حكومة الفلاسفة:

إن هدف أفلاطون الأول من نظام التربية والتعليم سالف الذكر الذي تحدثت عنه هو الحصول على طبقة ممتازة تعتبر في نظرة خلاصة الخلاصة يسند إليها مقاليد الأمور في الدولة المثالية. فهو يرى أن يكون الحكام في جمهوريته المثالية فلاسفة وحكماء لأنهم قوم أدركوا المعاني الكلية للعدالة والجمال والخير الأسمى، ويريدون هذه المعاني إرادة صادقة

---

(1) انظر: الجمهورية: ترجمة نظلة الحكيم ومحمد مظهر، ص131. وحنا خباز، ص199

ويحاولون تطبيقها في المجتمعات التي يعيشون فيها. فإن صلاح الدولة المثالية في نظره متوقف على حكم الفلاسفة. فهو يقول: "(لا يمكن زوال تعاسة الدولة، وشقاء النوع الإنساني، ما لم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك والحكام، فلسفة صحيحة تامة. أي ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد: وما لم ينسحب من حلقة الحكم الأشخاص الذين يقتصرون على إحدى هاتين القوتين، فلا تبرز الجمهورية التي صورناها في بحثنا إلى حيز الوجود، ولا ترى نور الشمس، ما لم يتحقق ذلك)"[1].

ولكلمة فيلسوف عند أفلاطون معنى أوسع مما هو متعارف عليه اليوم، فالفلسفة عنده كانت تطلق على سائر العلوم. والفيلسوف هو الإنسان المثقف الذي لديه إلمام بسائر العلوم، فالفلسفة ما هي إلا فرع من فروع العلم.

وقد عدد أفلاطون صفات الفيلسوف الحاكم التي يجب أن يتصف بها، فاشترط فيمن يتولى القيادة الصفات الآتية:

1- "(حب المعرفة، فأرباب النظرة الفلسفية هائمون بكل أنواع المعارف، لتتجلى لهم حقيقة هذا الوجود الخالد، الذي لا يتغير بزمان ولا مكان).
2- حب الوجود الخالد حبا كافيا.
3- حب الصدق ومقت الكذب، فالصدق قرين الحكمة.
4- هجر اللذات الجسدية والهيام باللذات العقلية.
5- شدة القناعة والعفة والبعد عن الطمع.
6- نبذ كل ما هو وضيع وشرير.
7- الزهد في الحياة الحاضرة.
8- الشجاعة تجاه الموت.
9- سرعة الخاطر في التحصيل والتميز بذاكرة حافظة.
10- محبة الاتساق والجمال.

---

(1) انظر: الجمهورية ترجمة حنا خباز، ص135، وفؤاد زكريا، ص367.

11- البعد عن العناد)"[1].

فهذه الخلال بمقتضاها يكون رئيس الجمهورية حكيما.

فأفلاطون يرى أن أصحاب هذه الصفات دون غيرها هم الجديرون بحكم الدولة. فهو يعقب على هذه الصفات بسؤاله محدثه "(غلوكون)" في محاورة: "(الجمهورية)" قائلاً: "(أو يمكنك أن تجد عيباً في عمل يتطلب ممن تعاطاه عن جدارة أن يكون ذا ذاكرة حافظة سريع الخاطر، زكي الفؤاد، حلو الشمائل، محبا وحليفاً للحقيقة والعدالة والشجاعة والعفاف؟.

فأجاب "(غلوكون)" قائلا: كلا ... إن نابغة النقد نفسه لا يمكنه أن يجد عيبا في عمل كهذا. – فيستطرد أفلاطون قائلاً أفتتردد في أن نعهد إلى هذه الخلال، في إدارة مصالح الدولة وقد أنضجها السن والتهذيب فأهلها لوظيفتها هذه؟" (وغلوكون) "لا يتردد في ذلك، بل إن هذه الفئة هي الجديرة بإدارة مصالح الدولة[2].

فأفلاطون يشترط فيمن يتولون شئون الحكم أن يتصفوا بهذه الخصال لأن صلاح الدولة وسعادتها سيكون على أيديهم. ولكن تحقيق هذه الشروط في شخص واحد صعب التحقيق. (فلذلك قرر "أفلاطون") أنه إذا لم تتوفر في واحد وجب أن يوكل الحكم إلى بضعة أفراد، امتاز كل منهم بصفة أو أكثر من الصفات. ويدعى النظام الأول بالملكية، والثاني بالأريستوقراطية، وهما عنده في درجة واحدة، بل هما نظام واحد له فرعان[3].

فالدولة المثالية هي الدولة التي يتولى الحكم فيها فيلسوف أو جماعة من الفلاسفة يهتدون بمثال الخير في تدبير أمورها بحيث تكون كل طبقة فيها موجهة إلى ما خلقت له دون التدخل في عمل غيرها. والدولة المثالية في نظر أفلاطون تحاكي الدولة السماوية في نظامها. فسياسة الدولة علم وفن تحتاج إلى تدريب طويل شاق، والملك الفيلسوف هو وحده القادر

---

(1) انظر: الجمهورية حنا خباز ص146، 147، وكذلك الفكر السياسي الغربي للدكتور علي عبد المعطي محمد، ط: دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية.1989م. ص51، وأيضاً تاريخ الفلسفة العربية للدكتور جميل صليبا: بيروت دار الكتاب اللبناني ص53، وأيضا وصية أفلاطون في تأديب الأحداث، ترجمة إسحق بن حنين، ضمن كتاب مقالات فلسفة قديمة ط: ثانية بيروت المطبعة الكاثوليكية 1911م ص 55.

(2) انظر: الجمهورية حنا خباز، ص147، 148.

(3) انظر: الفلسفة الإغريقية، ج1، محمد غلاب، ص285 مرجع سابق.

على قيادة الأمة، ولا سبيل إلى إصلاح أمراض المجتمع إلا إذا اجتمعت الفلسفة والسلطة في يد واحد أو جماعة هم الفلاسفة لأنهم هم الجديرين بذلك لكونهم اجتازوا الامتحانات والتدريبات الشاقة التي أهلتهم لذلك. فهم أجدر الناس بالحكم لاتصافهم بالمعرفة والفضيلة. وأفضل أنواع الحكم عند أفلاطون الذي يرتكز على العقل والمعرفة وليس الحكم المبني على الثروة أو القوة المادية الغاشمة.

"ويلاحظ وجود نوع من الدور المنطقي في تفكير أفلاطون في هذا الصدد فالدولة المثلى لا تقوم إلا إذا أصبح الحكم في يد الفلاسفة والحكم لا يمكن أن يصبح في أيدي الفلاسفة إلا إذا تحققت الدولة المثلى التي هي التربية الصالحة لظهور هؤلاء الفلاسفة الحكام وإعدادهم إعداداً سليماً"[1].

لأن وجود كل واحد متوقف على الآخر، فوجود الفيلسوف متوقف على وجود الدولة المثالية والدولة المثالية متوقفة على حكم الفيلسوف.

وعند أفلاطون أن مثل هؤلاء الحكام الفلاسفة جديرون بأن يمنحوا سلطة مطلقة فلا يتقيدون بدستور ولا بقوانين مكتوبة ولا بتقاليد معمول بها، ولا يلتزمون بالاستماع إلى توجيهات الشعب ولا يتعهدون بتنفيذ رغباته. فجمهورية أفلاطون خالية مما يغل يد الحاكم الفيلسوف عن أن يحكم بما يرى. فالحاكم المستنير الذي يحكم باسم معرفة الخير والحق والعدل لن يرى إلا خير ما يمكن رؤيته، وذلك بفضل مواهبه وتربيته وظروفه.

وكيف لا يكون الأمر كذلك وقد درج الحكام منذ طفولتهم على حب الحكمة وحليفاتها من فضائل الصدق والشجاعة. والعدل وإيثار اللذة الجسدية والعفة عن المال والصغائر وعن الحياة الحاضرة بأكملها؟... إن الخير الحقيقي يعرفه الفيلسوف بالتأمل والبحث العقلي المنظم فلا حاجة به لأن يسترشد بالرأي العام. وأما القانون فكان في زمن أفلاطون عبارة عن العادات الموروثة والتقاليد والسنن القديمة ملخصة ومدونة، فيجب ألا يتقيد بها الحاكم الفيلسوف ويفوت فرصة استخدام عقله الممتاز في استحداث ما هو خير من أحكامها وأكثر انطباقا على الحالات المتجددة. فالقانون حكم أعمى بالنسبة لكل مسألة

---

(1) انظر: الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا، ص106 هامش.

جديدة لأنه سابق عليها ولا يمكن أن يكون واضع القانون قد أدخل في اعتباره ظروف كل القضايا المقبلة وملابساتها المختلفة. أما الحاكم فهو في وضع أفضل حين يدرس كل مسألة جديدة ويحكم فيها بما يرى أنه الخير والعدل، فهو بمثابة قانون حي مرن ومقياس دقيق للمواقف[1].

فأفلاطون قد أغفل هنا ذكر القانون، وجعل حاكمه الأول المثالي الذي يتولى قيادة دولته المثالية فيلسوفاً مستبداً (دكتاتوريا) غير مقيد بقانون لا يحكمه سوى عقله الحر المجرد عن الهوى فالفيلسوف الملك عند أفلاطون حاكم مطلق وهو وصي على المحكومين بل هو راع لهم.

فالحكم عنده مطلق والحاكم يوجه المحكومين ويحميهم من الأخطار الخارجية والداخلية بل هو يحميهم من أنفسهم، لأن المحكومين لو تركوا لأنفسهم لما عرفوا ما يفيدهم وما يضرهم، ولاوردوا أنفسهم موارد التهلكة. فالحكم إذن توجيه وإرشاد مستمر، قد يمتد حتى التفاصيل الدقيقة لحياة الناس. أما المحكومين أنفسهم فعليهم أن يطيعوا فحسب، إذ أنهم لا يعلمون من أمرهم شيئا، وهم في حاجة دائمة إلى من يأخذ بيدهم وينير لهم طريقهم. وبعبارة أخرى، فليست العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة مشاركة أو تبادل، وإنما هي علاقة توجيه من جانب وطاعة وامتثال من الجانب الآخر فحسب[2].

وبذلك حاول أفلاطون أن يضع حداً للديمقراطية التي ألفها الشعب الأثيني وألف معها حرية المواطنين واعتماد الحكام في سلطتهم على رضاء الشعب، إذ الديمقراطية تقوم على التبادل والتشاور بين الحاكم والمحكوم فهي ضد الاستبداد بالرأي، وهذا هو ما يتمشى مع الطبيعة البشرية، ولقد صدق الله العظيم إذ قال مخاطبا رسوله القائد المثالي بحق: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ

(1) انظر: مشكلات فلسفية، ص218، 219 باختصار.

(2) انظر: الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا، ص107.

﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾[1]. وبالفعل فشلت محاولة أفلاطون هذه فلم يكن لها الأثر المنشود، فلم ترضى أثينا استبدال ديمقراطيتها بدكتاتوريته، بل إن محاولة أفلاطون تطبيق هذا النظام عمليا في مدينة "سراقوسة" بدعوة من ملكها (ديونيوس) لأجل تثقيف هذا الملك على يد أفلاطون ليصبح قائداً مثالياً كما يريد أفلاطون ملك فيلسوف باءت بالفشل وكاد أفلاطون يباع في سوق العبيد لولا أن أفتداه أحد أصدقاءه.

"ولم يذكر التاريخ مثالاً لدولة قامت على غرار هذه الجمهورية المثالية. وذلك راجع إلى أن أفلاطون قد بالغ في جعل المعرفة وقفا على الموهوبين دون سائر الناس، وأنه قد جرد العامة من القدرة على إدراك الخير الحقيقي، واختراع الحلول والوسائل المحققة له قد جردهم في الوقت نفسه من القدرة على الاختيار الصائب بين الحلول التي قد يعرضها عليه الخبراء.. وقد كان أفلاطون متأثراً دائماً بفكرة تشبيه الحاكم بالطبيب والمحكومين بالمرضى، فصرفه ذلك عن إدراك جوهر الديمقراطية التي يتمتع فيها الفرد بحريته العزيزة عليه ضمن نطاق القانون والقيود التي صنعها بنفسه لنفسه مقتنعاً بها أو وضعها له الممثلون الذين اختارهم بمحض حريته"[2].

خلاصة القول:

هذه هي الحكومة المثلى لدى أفلاطون، وهي حكومة الفلاسفة وهي أفضل أنواع الحكومات ولكنها مع ذلك كانت متعارضة مع العقائد التي آمن بها الإغريق والتي من أكثرها أهمية الحرية في ظل القانون ووجوب اشتراك المواطنين في حكم أنفسهم، وذلك من حيث أنها انتهت إلى أن كل شيء في الدولة يجب أن يخضع لذلك المثل الأعلى المتجسد في شخص الملك الفيلسوف الذي تؤهله معرفته الحقة بكل شيء وما هو خير للناس والدولة لتولي هذا المنصب القيادي. وكان من الطبيعي في ظل هذه النظرية أن تكون المعرفة هي أساس كل شيء. وبالتالي نحى القانون كلية من الجمهورية المثالية وأضحت الجمهورية بذلك

---

(1) سورة آل عمران، آية: 159.

(2) انظر: مشكلات فلسفية ص219، 220 مرجع سابق.

مجرد مؤسسة تعليمية فرضت فيها الوصاية الدائمة على أغلبية المواطنين التي يتولاها القائد الفيلسوف.

وبعد أن انتهى أفلاطون من تقديم الصورة المثالية للدولة، بحث فيما حوله من حكومات فرتبها بحسب اقترابها من هذا النموذج المثالي وكانت أسبرطة نموذج الحكومة الأرستقراطية الحربية، وأثينا نموذج الحكومة الديمقراطية، وسراقوصة كانت تمثل حكومة الطغيان. فهو يقول: إن للحكومات التي أقصدها أسماء معروفة وها هي ذي. إن أولها هي الحكومة المشهورة في كريت وأسبرطة، وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها. والثانية في الترتيب والمكانة تسمى بالأولجاركية وهي حكومة فيها عيوب عديدة وتليها حكومة هي عكس السابقة، وأعني بها الديمقراطية. وأخيراً حكومة الطغيان التي يظن أنها حكومة جيدة التي تتجاوز الاخيريات جميعا من حيث أنها الداء الرابع والأخير للمجتمع[1].

فقد انتهى أفلاطون من حصره لأنواع الحكومات والدول المضادة للدولة المثالية إلى ما يشبه فلسفة تاريخية تعتمد على قانون تدهورها من المثل الأعلى إلى الصور الأدنى منه، فإذا كانت حكومة الفلاسفة هي الحكومة التي تستند على القوة العاقلة فإن من الحكومات الأخرى ما يستند على القوى الأخرى فكأن حكمه على هذه الحكومات مبني على حكمه على الأخلاق التي تسود عند أفرادها ويمكن أن نرتب الحكومات المضادة للحكومة المثالية على النحو التالي:

أولاً: التيموقراطية[2] أو الأرستقراطية الحربية:

وتسمى أيضاً مدينة الكرامة[3] أي المدينة التي يهتدي حاكمها بالكرامة أو الشرف فضيلة النفس الغضبية، كالحال في أسبرطة. وهي أفضل دولة واقعية تلي الدولة المثالية في

---

(1) انظر: الجمهورية فؤاد زكريا، ص458 مرجع سابق.

(2) أي حكومة الأنفة أو حكومة الأمجاد أي الشرف والمجد.

(3) يطلق عليها كل من الدكتور الأهواني وجميل صليبا هذا الاسم.
انظر: أفلاطون للأهواني، ص139. وتاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا، ص54

نظر أفلاطون. وهذا النوع من الحكم يحكم فيه أولئك المتطلعون للمجد والشرف الراغبون في تحقيق التفوق والانتصارات فهو حكم الأقلية العسكرية.

والتيموقراطية فيها يتنحى العقل للحماسة أو القوة الغضبية، ويحدث نتيجة للزيجات الخاطئة، أن يعقب الحكام نسلا لا يماثل طبيعة آبائه في الأصالة والامتياز ويتولى الحكم رجال لا يسعون إلى طلب الحكمة بل يغلب عليهم الحماس للحرب وللقنص وتتجه آمالهم إلى المجد الحربي[1]. ولكن بمرور الوقت فإن نزعة الشجاعة التي تغلب لدى الطبقة الحاكمة في هذا النوع من الحكومات الذي يلي في أفضليته الحكومة المثالية تبدأ في التدهور نتيجة لبعض الصفات التي يطورها أبناء الحكام العسكريين حيث يبدأون في استخدام القوة العسكرية في الحصول على مكاسب شخصية... أو بمعنى آخر تبدأ نزعة التملك والرغبة في الحصول على الثروة تنمو على حساب الشجاعة، وبالتالي تنشأ حكومة جديدة تعرف بالأوليجاركية[2].

أما عن رجل الدولة التيوقراطي، فهو صورة مصغرة للمدينة. أنه إنسان قد احتل فيه الجزء الغضبي، والانفعالي غير العاقل من النفس مكان الصدارة كما أنه قاسي غيظ القلب يحتقر العلم والفلسفة لأنه عاجز عن فهمها. وهو لم يعد مشغوفاً بالمعرفة ولكنه لا يزال مولعاً بالمجد أو على الأصح بالمناصب العليا[3].

هذا هو النوع الأول من الحكومات المضادة للحكومة المثالية، وهو تسيطر عليه النزعة الغضبية وهو صورة للنموذج الذي كان سائدا في أسبرطة أيام أفلاطون.

---

(1) انظر: الفلسفة عند اليونان، ص224 والفلسفة السياسية، ص26، أميرة حلمي مطر.

(2) انظر: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ص66 حورية مجاهد.

(3) انظر: مدخل لقراءة أفلاطون ص168، الكسندر كواريه مرجع سابق وقارن ذلك بالجمهورية حنا خباز ص200، 201، 202.

ثانياً: الأوليجاركية[1]:

هذه هي حكومة القلة الموسرة، وفيها يصبح الجميع عبيدا للمال. ويفسر أفلاطون الانتقال من الدولة التيموقراطية إلى الأوليجاركية حين يضع الملاك قانونا يحددون فيه بالاتفاق مبلغا معينا يكبر أو يصغر بحسب قوة المبدأ الأوليجاركى يمنع بموجبه اي إنسان لم تصل ثروته إلى هذا المبلغ من أن يكون له نصيب في الحكم ويتم هذا بالتهديد فإن لم يفلح فبالعنف[2].

فالمدينة الأوليجاركية (ليست مدينة واحدة بل مدينتان، مدينة الفقراء ومدينة الأغنياء الذين يسكنون نفس الأرض ولا ينقطعون عن التآمر ضد بعضهم البعض. إنها مدينة المال، وقد مزقتها العداوة الداخلية وأصبحت فريسة لصراع الطبقات التي تتكون منها ستغدو بحكم طبيعتها دولة ضعيفة ومسالمة لا لحب صادق في السلام وإنما لداعي الخوف فقط، الخوف من العدو الداخلي الذي يعوق الحكم الأوليجاركى ويعجزه وبين لنا أفلاطون الاستحالة المؤكدة لقيام الأوريجاركيين بحرب تضطرهم لتسليح الشعب وهم يخافونه أكثر من العدو. وزيادة على ذلك فإن جشعهم سيمنعهم من تكبد نفقات الحرب[3].

هذه هي أرستقراطية الأغنياء، ترتفع فيها النظرة إلى الثروة وتقييمها، وتتغلب فيها نزعة حب تملك الثروة نتيجة استخدام القوة وسمة هذا النوع من الحكم الأغنياء فيه يحكمون والفقراء ليست لهم أية حقوق. فالقانون الأساسي الذي يبنى عليه هذا النوع يحرم الفقير حتى وإن كان أفضل من غيره في القيادة، وفي هذا النوع من الحكم تزول وحدة المدنية ويحل محلها الانقسام والانحلال والتآمر بين الأغنياء والفقراء. هذا هو النوع الثاني من أنواع الحكومات الفاسدة التي لا يرتضيها أفلاطون.

---

(1) تعني في الاصطلاح السياسي كل حكومة تنحصر السلطة السياسية فيها في القلة سواء أكانت أقلية عسكرية أو دينية أو الأقلية الموسرة. ويقصد البعض بها حكومة القلة من الأغنياء والتجار والحاكم الأوليجاركى لا يخدم الدولة، وإنما هو يستخدم الدولة لتحقيق مآربه الشخصية.

(2) انظر: المدخل إلى علم السياسة بطرس غالي هامش ص36، وقارن ذلك بالجمهورية فؤاد زكريا ص466.

(3) انظر: مدخل لقراءة أفلاطون السكندركواريه، ص170، 171، وقارن ذلك بالجمهورية ترجمة فؤاد زكريا، ص467.

ثالثاً: الديمقراطية[1]:

الديمقراطية تأتي في تقسيم الحكومات في مرتبة أدنى من الأوليجاركية فهي تتولد عنها (فيتم الانتقال من الأوليجاركية إلى الديمقراطية بالثورة التي يقوم بها الفقراء على الأوليجاركيين ويساعد الفقراء في ثورتهم النبلاء الذي أفلسهم الأغنياء بإقراضهم أموالهم بالربا لينفقوها على ملذاتهم، فيحاولون الانتقام من الأغنياء بإثارة الفقراء عليهم.

ويشتد الصراع وتشتعل نيران الثورة التي تؤدي إلى قيام الديمقراطية؟ فيعمل حكامها القتل والتشريد في الأوليجاركيين الذين قد أضعفهم الترف. ولكن المساواة المطلقة التي لا تقوم على أساس من القدرات والمميزات الشخصية سرعان ما تؤدي إلى الفساد، فهذا النظام الذي ينادي بالحرية المطلقة سينتهي إلى الفوضى، وستنتكس فيه القيم والأخلاق، فيرى الأفراد في التنطع -وعدم الاستحياء جسارة وشجاعة، ولا تستبين المطالب الضرورية من غيرها، ويقل أو ينعدم احترام الناس للقانون ويختفي كل نظام في المجتمع[2].

والديمقراطية يصفها أفلاطون بأنها سوق للحكومات، فكل فرد يحيا في ظلها بأسلوبه الخاص، وفيها يجد أصحاب المشروعات الحرية التامة للإقدام على الأعمال، وفي حماها تتأكد كل الطباع ... ويفوز بالأصوات فيها أكثر الأفراد طنطنة في تنصيب أنفسهم قادة للشعب فلا يحاسبهم أحد عن نشأتهم أو عمن زكاهم، وفي غمرة هذا الزحام حيث يستوي الكهل والشاب والغني والفقير، والحر والعبد في تولي القيادة[3].

هذه هي الديمقراطية حكومة الفوضى والحرية المطلقة، وحكومة الشعب هي أسوأ أنواع الحكومات في نظر أفلاطون، فهي حكومة حافلة بالفوضى تقوم على المساواة بين المتساويين وغير المتساويين معا، فهو ينعى على هذه الحكومة الحرية المطلقة بأنواعها فكل فرد

---

(1) تتكون كلمة ديمقراطية اشتقاقا من كلمتين هما: الشعب والسلطة، أي الحكومة. وتعني الديمقراطية حكومة الشعب بمعنى أن الشعب له الحق في اختيار حكومته وسيطرته عليها. انظر: الموسوعة السياسية عبد الوهاب الكيالي وكامل زهيري، ط: بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1974م، ص275.

(2) انظر: الفكر السياسي الغربي، علي عبد المعطي، ص59، وتاريخ الفكر الفلسفي، ج1 محمد علي الوريان، ص220، وقارن ذلك بالجمهورية حنا خباز، ص217 وما بعدها.

(3) انظر: افلاطون، تاليف اوجست ديس، ترجمة محمد إسماعيل محمد، بدون طبعة نشرة، 1993م، ص131.

في ظلها يتطلع أن يترب حياته كما يهوى، فهو يسهب في النتائج المؤسفة لذلك من أن المواطنين شيع لا يشكلو وحدة متجانسة كما أن الأجانب وحتى العبيد والنساء لهم حريتهم كالمواطنين فهو يقول: في هذا الصدد:

إن الأب يعتاد أن يعامل أبناءه على أنهم نظراء له فيخشاهم والأبناء يتساوون مع أبيهم فلا يعودون يحملون له احتراما ولا رهبة، لأنهم يريدون تأكيد حريتهم ويغدو العبد مساويا للمواطن، والمواطن مساويا للعبد، والأجنبي الدخيل مساويا لهما معا.

وفي هذه الدولة يخشى الأستاذ تلاميذه ويتملقهم، ويسخر التلاميذ من أستاذهم ومن المشرفين عليهم، وعلى الإجمال فإن الصغار يقفون على قدم المساواة مع الكبار، وينازعونهم في الأقوال والأفعال.. ثم يستطرد أفلاطون قائلاً: أن أقصى ما تصل إليه الحرية من تطرف في مثل هذه الدولة، هي أن يغدو العبيد من الرجال والنساء الذين يشترون بالمال متساويين في حريتهم مع ملاكهم الذين اشتروهم[1].

كان العبيد في أثينا يتمتعون بحرية نسبية تفوق تلك التي كانوا يتمتعون بها في سائر مدن اليونان.. فأفلاطون يحمل بشدة على هذا النوع من الحرية، مؤكداً أنه أسوأ مظاهر الديمقراطية.

وخلاصة القول:

يبدو مما سبق أن أفلاطون كان شديد النقد للنظام الديمقراطي لأنه كان المطية التي استغلها السوفسطائيون للسيطرة على الحكم وإشاعة الفوضى، في أثينا الأمر الذي انتهى بإعدام أستاذه سقراط في ظل الحكومة الديمقراطية.

رابعاً: الاستبداد أو الطغيان:

هذا هو النوع الأخير من أنواع الحكومات الفاسدة، وهو ينشأ من تدهور النظام الديمقراطي، ذلك لأن التطرف في الحرية لا يمكن أن يؤدي إلا إلى تطرف في العبودية سواء

---

(1) انظر: الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا، ص484، 485.

في الفرد أو الدولة. وهكذا تنشأ حكومة الطغيان بطريقة طبيعية من الحكومة الديمقراطية أي أن الحرية المفرطة تولد أكمل وأفظع أنواع الاستبداد.

يعد أفلاطون حكم الطغاة أسوأ أمثلة الحكم فيقول: إن زيادة الحرية تؤدي إلى نقيضها أو إلى العبودية وذلك حين يتولى الحكم طاغية يطلق العنان لشهواته فيكون على طرف نقيض من الفيلسوف الذي يسعى إلى الحكمة. وفي ظل هذا الحكم يأبى الجميع الخضوع لأي نظام أو قانون حتى الحيوانات تثور على أوضاعها إذ يعتمد الطغيان على أسوأ أنواع الشهوة شهوة الشر والعدوان فتختفي العدالة من الدولة ويسودها الظلم والتعاسة وذلك لأن العدالة يترتب عليها السعادة، ويأخذ أفلاطون يقارن بين سعادة الحاكم العادل الفيلسوف وبين شقاء الطاغية ويبدو أن أفلاطون في حديثه عن الطغاة إنما قد تأثر بطغاة عصره الفاسدين[1].

هذا الزعيم الطاغية حينما يستولي على الحكم يقوم بتقسيم الأراضي ويلغي ديون البروليتاريا – الطبقة الفقيرة – التي تلتف حوله وترى فيه المخلص من استبداد الأغنياء، ولكنه يحتفظ بحماية قوية لكي تقيه شر المؤامرات، ويشن حروبا متلاحقة على جيرانه. ولكي يواجه هذه الأعباء ونفقات الحروب الباهظة نراه يزيد الضرائب، وينكل بالأغنياء وبالمنافسين له والمنتقدين لأعماله، ويشرد المواطنين الفضلاء مخافة منهم على سلطانه، ويقرب إليه المرتزقة والعتقاء والشعراء الذين نفاهم أفلاطون من مدينته المثالية، وينهب المعابد ويستولي على أموال الشعب لكي يطعم حراسه وأعوانه فيحس الشعب في ألم أنه انتقل من حال الحرية إلى عهد الطغيان[2].

هذه هي حكومة الطغيان أسوأ أنواع الحكومات قاطبة وبتعبير أفلاطون أسوأ مرض يصيب الدول[3]. لأنها تغلب عليها نزعة الأنانية وحب التملك وهي النزعة الشهوانية ممثلة

---

(1) انظر: الفلسفة عند اليونان أميرة حلمي، ص225.

(2) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي، ج1، محمد علي أبو ريان ص220 وأيضا دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية عبده الشمالي ص39، وقارن ذلك بالجمهورية ترجمة حنا خباز، ص217 وما بعدها.

(3) انظر: الجمهورية، نظلة الحكيم ومحمد مظهر، ص130.

في فرد واحد كثير الدهاء، يمسك بزمام الحكم، ويأخذ الناس بالعنف، يقطع رأس كلّ منافس أو ناقد له، ويقصي عنه كلّ رجل فاضل، وهذا هو حال كلّ طاغية، يستولي على العرش بالقوة، أو بالانتخابات الزائفة، ف ياي عصر كان، وفي أي مكان؟ فأول ما يقوم به التنكيل بالشعب، وإقصاء الرجال الفضلاء عنه، ويستعين بالرجال المنافقين له، يتخذ لنفسه حماية قوية، أو بمعنى آخر بطانة تقية شر المؤامرات، فهذه نظرة من أفلاطون واقعية، وهو على حق في هذا، لذلك رأى أفلاطون أنّه لن يكون هناك خلاص للدولة من مشاكلها إلا إذا أصبح هذا الطاغية فيلسوفاً ينهض بالمجتمع ويعمل على رقيه.

في هذه اللوحة المنسقة، حاول أفلاطون أن يصنف مختلف الأنظمة الفاسدة المطبقة في بلاد الإغريق، فهذه الحكومات الأربع التي عرضها أفلاطون إما هي إلا نموذج لسيطرة الشر في المجتمع، وتغلب الطبقات السفلى، وقوى النفس السفلى على الطبقات العليا، وقوة العقل والحكمة.

فالتيموقراطية تمثل الشجاعة، وهي فضيلة النفس الغضبية انطلقت من عقالها بدون سيطرة العقل، وأمًّا الاوليجاركية فهي تمثل نزوات النفس الشهوانية وإيثارها للمال بدون رادع من ضمير أو عقل، فقد أطلق عليها أفلاطون حكومة المال، والفارابي اسم حكمة اليسار، أمًّا الطاغية فهو رجل غليظ القلب مسلط على الشعب، ينهب أمواله ويضع القيم الفاضلة، بحيث يمثل شر ما في النفس الغضبية والشهوانية من رذائل ممقوتة.

وهذا الوصف التاريخي التسلسلي المتتابع عند أفلاطون هو تصنيف معياري مقنع بقناع التاريخ. ويقول أفلاطون نفسه: إن ترتيب دخول هذه الأنظمة على المسرح هو الترتيب الذي تخيله بالنسبة إلى الفضيلة وإلى الرذيلة" فقرة 580 من الجمهورية وإذن فهو لم يجعل من تصنيفه تصنيفا معياريا بسيطا وما ذاك إلا ليعبر، بصورة غير مباشرة، عن الامتياز النسبي للنظام الأسبرطي، وتفوقه على الديمقراطية الأثينية مع التدليل بأن لا أحد يضمن بسبب الخضوع لفساد مبدأ "الصيرورة" تحقيق الكمال الحقيقي. وهكذا استطاع أن يدمج نظريته التشاؤمية عن انحطاط وفساد الحضارات المستندة إلى تطور الصيرورة – وهي نظرية قديمة وغامضة في الفكر الإغريقي – بالمعتقد المؤمن بالحقيقة المستندة إلى المثالية ... والبناء

الأفلاطوني قد يبدو كمحاولة رائعة لاتخاذ العدالة والعقل ركيزة لتراتب مزقة التاريخ، ولرفع شأن الأفكار القيمة التي أفقدها التطور قيمتها وعطلها[1].

وخلاصة القول:

تبين لنا من كل ما تقدم أن خير حكومة يراها أفلاطون هي الحكومة المثالية – حكومة الفلاسفة – فهو يرى أنه لا يوجد إلا نموذج واحد للكمال. بينما يوجد في المقابل له نماذج متنوعة مضادة له.

فهو يرى أن السياسة الفاضلة واحدة تسير على أصول وقواعد منضبطة ومراتب محكمة من أجل ذلك لا تكون إلا واحدة أما مضاداتها فهي لا بد وأن تتعدد بتعدد أهواء حكامها.

إذن فقد اتضح لنا مما سبق أن أفلاطون بين في محاورة الجمهورية أنواع الدول أو أنظمة الحكم، وجعل أفضل أنظمة الحكم دولته المثالية ثم تليها الدولة التيموقراطية وهي تمثل الدولة المثالية حين فسادها، ثم تليها الدولة الأوليجاركية أو حكومة الأغنياء وتمثل الدول التيموقراطية حيث تنحط، ثم تلي الإليجاركية الديموقراطية ثم حكم الطاغية وهذا هو أسوأ أنواع الحكم فأفلاطون بنى نظريته في الحكم على صورة تتابعية يتولد اللاحق منها من السابق، ثم إن أساس التفرقة عند أفلاطون بين أنواع الحكومات مادي وليس معنوي. وهذا ما سيخالفه فيه الفارابي عند حديثه عن المدينة الفاضلة ومضاداتها فقد جعل أساس التفرقة بين أنواع المدن روحي معنوي يتمثل في الغاية التي تسعى المدينة إلى تحقيقها تلك الغاية هي السعادة الحقة عند أهل المدينة الفاضلة. ولهذه السعادة شروط لا بد من توافرها فاختلال شرط منها يجعلها أمام صورة من صور المدن المضادة لها.

---

[1] انظر: تاريخ الفكر السياسي تأليف جان توشار وآخرين ترجمة على مقلد ط: ثانية بيروت – لبنان الدار العالمية 1403هـ / 1983م، ص32، 33.

ثانياً: نظرية الحكم في "السياسي":

إذا كانت غاية "أفلاطون" في "الجمهورية" هي تكوين الحاكم المطلق – الفيلسوف- فإن غايته في "السياسي" تقترب من هذه الغاية، وذلك يخلفه الحاكم الفيلسوف المثقف إلى جانب وجود القانون الذي من شأن الحاكم أن يتخذه وسيلة لإرساء حكمه، وهذه نقطة جديدة لم يتعرض لها أفلاطون في "الجمهورية" تعد تطورا في فكره. فهو يبدأ المحاورة بتعريف السياسي أو رجل الدولة بقوله "إن السياسي فنان أكبر مؤهلاته المعرفة، وهو يشبه الراعي الذي يسوس قطيعا من البشر ويدبر أمره، وهو بالأحرى رب الأسرة الذي يدبر شئونها لخير أفرادها جميعا"[1].

فكل من السياسي ورب الأسرة يعمل لصالح الجماعة وكل ما هنالك أن رب الأسرة يعمل لصالح أسرته بينما يعمل السياسي لصالح المجتمع. "والواقع أن تشبيه الدولة بالأسرة يعني التسليم بنظرية الحكم إذ مؤدى هذا التشبيه أن يخضع جميع المواطنين للسياسي رئيس الدولة خضوعا تاما كما يخضع أفراد العائلة لرب الأسرة"[2].

فمن خلال تعريف أفلاطون السابق "للسياسي" يبرز الفارق بين الحاكم الطاغية والملك المستنير في هذا الشأن "فالطاغية يحكم بالقوة قوما مرغمين، بينما نرى أن الملك الصالح أو السياسي له من القدرة الفنية ما يجعل حكمه مرغوبا فيه"[3].

إذن تناول أفلاطون في محاورة "السياسي" تعريف رجل الدولة وفرق بينه وبين الطاغية، وبحث مسألة الحكم من وجهة عملية، وقال إن الرجل السياسي الحقيقي هو الفيلسوف الكامل الذي يهدف إلى تلقين الشعب الفضيلة والعدل.

---

(1) انظر: تطور الفكر السياسي، ج1، جورج سباين، ص89، وقارن ذلك برجل الدولة لأفلاطون تعريب أديب نصور، ص15.

(2) انظر: المدخل في علم السياسة، بطرس غالي ومحمود خيري، ص36 مرجع سابق، شبه أفلاطون السياسي أيضا بالطبيب الذي يطلب منه ان يتقيد بكتب الطب ولو كان على درجة من المعرفة تمكنه من كتابة مثل هذه الكتب أو كان هو الذي يصنع هذه الكتب. فكيف يطلب من هذا الطبيب، أن يتقيد بقواعد هو الذي وضعها؟ وما زال أنصار الديكتاتورية يستخدمون هذه الحجة إلى اليوم. المرجع السابق هامش 36، وأيضاً تطور الفكر السياسي، سباين، ص90 نقلا عن محاوره السياسي ترجمة "فاولر".

(3) انظر: الفكر السياسي، ج1، سباين، ص91 نقلا عن السياسي فقرة 276هـ.

ومتى وجد هذا الحاكم الكامل فلا حاجة إلى القانون إذ يجب أن يكون مثل هذا الحاكم مطلق غير مقيد بقانون. ولكن هذا الحاكم الأمثل "حديث خرافة" أو ما يشبه ذلك والناس لا يصدقون أن إنسانا مثلهم يستطيع أن يطبق العدالة تطبيقاً صحيحا بدون أن تنتابه نشوة السلطان فيفقد كل عقل وكل صفة إنسانية فيجب أن نعدل عن حلمنا الجميل، وأن نقنع بحكومة أدنى وأقرب إلى حال الإنسان، هي حكومة قائمة على دستور[1].

فحكومة الفرد في نظر أفلاطون أفضل أنواع الحكومات متى كانت مقيدة بدستور يصونها وإذا لم تتقيد بذلك كانت أسوأ أشكال الحكم فمحاورة "السياسي" تعتبر استدراكا لما أغفله أفلاطون في محاورة الجمهورية من استبعاد القانون كلية من الدولة المثالية المحكومة من قبل الفيلسوف.

أنواع الحكومات في السياسي:

رأينا أن أفلاطون قسم أنواع الحكومات في محاورة "الجمهورية" إلى خمسة أنواع أولها: الحكومة المثالية وهي أفضل أنواع الحكومات، تليها التيموقراطية ثم الأوليجاركية ثم الديمقراطية ثم الطغيان وهو أسوأ أنواع الحكم.

أما في محاورة "السياسي" قام بتقسيم آخر يتلخص فيما يأتي:

أولاً: الدولة المثالية:

وهي التي يحكمها الفيلسوف أو الفلاسفة وفقا لمشروعه السابق توضيحه لكنها في رأيه دولة إلهية، ولذلك فهي من الكمال بحيث لا تتلاءم مع أحوال البشر. وهي تتميز عن جميع أشكال الدول الواقعية بأن الحكم فيها للمعرفة، ولا حاجة فيها للقانون. وهذه هي الدولة في "الجمهورية" قد وضعت في المكان اللائق بها، وهو أنها "نموذج ثابت في السماء" يحاكيه البشر دون أن يبلغوه.

---

(1) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم، ص108، 109 نقلا عن محاورة السياسي.

ثانياً: الدول الواقعية:

ستة أنواع ثلاثة منها صالحة تتقيد بالقانون وهي:

(1) حكم الفرد الذي يتمثل في الملك المستنير.

(2) حكم الأقلية الاستقراطية.

(3) حكم الديمقراطية المعتدلة.

وثلاثة منها غير صالحة لا تتقيد بالقانون وهي:

(1) حكم الفرد الاستبدادي أي الطاغية.

(2) حكم الأقلية الأوليجاركية.

(3) حكم الديمقراطية المتطرفة أو الغوغاء[1].

واضح من هذا التقسيم أن أفلاطون ركز على سيادة القانون وأن السلطة العليا في الدولة لا تكون في يد حاكم حتى لو كان مستنيراً ولكن تكون في يد الدستور فأهم ما جاء في آرائه الواقعية هو التركيز على القانون، فقد اعتبر أن أساس التفرقة بين الحكومات هو التمسك أو عدم التمسك به. فالحكومات تكون صالحة إذا تمسكت بالقانون، وفاسدة إذا تخلت عنه. فأفلاطون يحبذ أنواع الدول التي تتقيد بالقانون، وذلك لأن القانون في نظره يحد من طبيعة الفرد الذي يميل بغريزته إلى الشر وإلى النفع الشخصي.

ويتضح كذلك من تقسيم أفلاطون للدول في "السياسي" أنه ابتعد قليلاً عن الموقف الذي اتخذه في "الجمهورية". ويلفت النظر هنا أمران: أولهما: أن الدولة المثالية قد استبعدت نهائيا من عداد الدول المستطاع تحقيقها. والأمر الثاني: أن الديمقراطية قد خصت برعاية أكبر في "السياسي" عنها في "الجمهورية"، فهو هنا يجعل الديمقراطية أصلح الدول التي لا قانون لها،

(1) انظر: تطور الفكر السياسي، سباين ص91، 92، وأيضاً الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، حورية مجاهد ص69، 70، وأيضاً الفكر السياسي الغربي، جون باول ترجمة محمد رشاد خميس، ص48، وكذلك المدخل في علم السياسة بطرس غالي، ص36، 37.

بالرغم من كونها أسوأ الدول الخاضعة للقانون. على ذلك تكون كل من هاتين الصورتين للديمقراطية أفضل من الأوليجاركية[1].

معنى ذلك أنه في حالة التزام القانون يكون حكم الفرد هو أفضل الحكومات يليه حكم الأرستقراطية أما في حالة غياب القانون فتكون الديمقراطية أقل وبالا من غيرها كالاوليجاركية أو الطغيان. لأن السلطات الحكومية في الديموقراطية موزعة على عدد كبير من الحكام فهي عاجزة من أجل ذلك على تحقيق الخير العظيم أو الشر العظيم إذا ما قورنت بالحكومات الأخرى.

وخلاصة القول:

إن أفلاطون قد انتهى في هذه المحاورة إلى جملة نتائج من أهمها: إن الحكم عنده فن وعلم وتخصص لا يمكن أن يتقنه أو يملكه إلا واحد أو اثنان أو قلة قليلة ممتازة ويستطيع مثل هذا الحاكم أن يحكم بلا قوانين ما دام يرجع إلى فنه في السياسة. أما إذا لم يتوفر وجود هذا الفيلسوف الخبير بالسياسة فعندئذ نرجع إلى القانون ولعله في هذا الرأي يضع تمهيدا لنظريته الأخيرة في محاورة القوانين[2].

تعقيب:

هذه هي خلاصة نظرية أفلاطون في أنواع الحكومات في محاورتي "الجمهورية" و "السياسي" فليس بين المحاورتين كبير اختلاف، إلا أنه في الجمهورية أغفل ذكر القانون. وجعل خير حكومة حكومة الحاكم المطلق الفيلسوف – الذي يجب ألا تغل يده بسيادة القانون بل يكون مطلق التصرف في الحكم بما يمليه عليه عقله ومعرفته وهذا النوع من الحكم يمثل الدولة المثالية. لكن في "السياسي" استبعد الدولة المثالية من عداد الدول الواقعية الممكنة التحقيق، وجعلها نموذج ثابت في السماء لا تحتاج إلى قانون. وجعل خير حكومة، حكومة

---

(1) انظر: تطور الفكر السياسي، ج2: مباين ص91، 92.

(2) انظر: في فلسفة السياسة، أميرة حلمي مطر، ص29 مرجع سابق.

الفرد المستنير الذي يتقيد بالقانون. فهنا قد جعل للقانون مكانة بعد أن كان لا يعتمد عليه في الجمهورية ومن المفارقات أيضا أنه جعل هنا حكومة الديمقراطية أصلح من حكومة الأوليجاركية في غياب القانون بعد أن كان العكس في الجمهورية ثم إن محاورة السياسي تعتبر تمهيداً لمحاورة القوانين آخر محاورات أفلاطون والتي يهتم أفلاطون فيها بسيادة القانون في الدولة.

وبعد أن اتضح لنا موقف أفلاطون من نظام الحكم يجدر بنا أن نلقي نظرة سريعة على نظام الحكم في الإسلام كي يتبين لكل ذي عقل مدى الفرق الشاسع بين نظام سماوي ونظام وضعي من وضع البشر.

نظام الحكم في الإسلام

أولاً: الشروط التي يجب توافرها في الرئيس الأعلى في الإسلام:

يطلق على الرئيس الأعلى في العرف الإسلامي اسم الخليفة أو الإمام أو أمير المؤمنين هذا الرئيس أو الإمام هو الذي به قوام الدولة والأمة، وهو الذي من أول واجباته سياسة الأمة بالعدل وحمايتها ودفع العدوان عنها، هذا العدوان الذي يكاد يكون طبيعة من طبائع البشر.

ولما كان منصب الخليفة أو الإمام كما يسمى في العصر الحديث بالحاكم الأعلى للدولة أكبر منصب في الدولة الإسلامية عني المسلمون العلماء بالفقه السياسي ببيان ما يجب أن يتوافر من الشروط في الذي يتولى هذا المنصب الجليل الخطير في نفس الوقت. ولما كنا لا نستطيع في هذه العجالة أن نحصر آراء العلماء في هذا الصدد فسنكتفي بذكر الخلاصة في هذا الموضوع كي لا نخرج عن المطلوب.

لا بد لمن يشغل هذا المنصب الجليل من توافر هذه الشروط: الإسلام والذكورة والرشد أو التكليف ونعني بذلك أن يكون الإمام بالغا عاقلا، وكذلك يشترط فيه كما ذكر ابن خلدون العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء من نقص يؤثر في الرأي والعمل ولكننا لا نرى أن يشترط فيه أن يكون قد وصل في العلم إلى درجة الاجتهاد في

أصول الدين وفروعه فإن له أن يستعين فيما يلزم من هذه الناحية بالفقهاء والعلماء المختصين بالفقه وأصول الدين. كذلك لا يشترط أن يكون بلغ من العدالة مرتبة الورع، بل يكفي ألا يكون فاسقا مستهتراً وعلى أن يكون حريصا على أن يصل كل إلى ماله من حقوق، وأيضا لا بد من شرط الكفاية لمنصبه الخطير، بحيث يكون قويا على القيام بأعبائه، من حراسة الدين و حمايته، وجهاد الأعداء وسياسة الأمة وتدبير مصالحها كما ينبغي شرعا، وأن يكون حسن الرأي والتدبير والشجاعة وسائر الصفات التي هي من الكفاية بسبيل.

وأخيراً نرى أن شرط النسب القريشي واجب شرعا، وذلك لما صح عن الرسول ﷺ قوله: "الأئمة من قريش" ولاجماع الأمة عليه في القرون الأولى من تاريخ العرب والإسلام، ولأن العصبية الغالبة كانت في ذلك الزمان لقريش، وكان الناس تبعا لها حين ذاك – ولكن نرى هذا الشرط غير واجب الآن وذلك لأن الأحكام يجب أن ترد إلى عللها. والحكم كما هو معروف يتبع علته وجودا وعدما، وقد زالت منذ قرون طويلة ما كان لقريش من العصبية القوية. والنفوذ الغالب وأصبحت العصبية والنفوذ لغيرها فلا معنى لاشتراط هذا الشرط الذي زالت علته[1].

ثانياً: دعائم الحكم في الإسلام:

يقوم الحكم الإسلامي على دعائم ثلاثة لا بد منها هي:

أولاً: الشورى فيما يجب المشورة فيه من شئون الأمة العامة: ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[2] وقوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾[3]. فالشورى من أهم الأسس التي يقوم

---

(1) انظر: نظام الحكم في الإسلام للدكتور، محمد يوسف موسى، ط: دار الفكر العربي 1383هـ / 1963م، ص68، 69.

(2) سورة الشورى، آية: 38.

(3) سورة آل عمران، آية: 159.

عليها الحكم الإسلامي وتدبير شئون الأمة. والرسول ﷺ كان مضرب المثل في تطبيق مبدأ الشورى بين رعيته فكان لا يستبد برأي طالما ليس فيه وحي من الله. والصحابة والتابعين رضي الله عنهم سادوا من بعده على هذا النهج القويم.

ثانياً: العدل من الحاكم الأعلى، ومن الولاة والعمال الذين من دونه: فالعدل هو الأساس المتين الذي يبني عليه الحكم الصالح، ولذلك أوصت به كل الشرائع والقوانين الإلهية والوضعية معا. والعدل الذي يقوم عليه نظام الحكم الإسلامي، ويعتبر حقا دعامة قوية من دعاماته، هو العدل المثالي بين الناس جميعا مهما اختلفت أجناسهم وأديانهم، وهو العدل الذي لا يتأثر بالقرابة أو الجاه أو السلطان ولا يتأثر أيضا بالبغض والعداوة، ولذلك أمر الله به ونهى عن نقضيه، وهو الظلم والبغي، في كثير من آيات القرآن يقول الله تعالى في هذا الصدد: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾[1] ويقول الحق أيضاً: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾[2] فهذا أمر من الحق تبارك وتعالى بالعدل بصفة عامة، والآيات من هذا النوع كثيرة جاءت تحث على العدل وتنفر من الظلم.

ثالثا: الاستعانة بالأقوياء الأمناء فيما يجب أن يستعين الحاكم الأعلى فيه والمسئول الأول أمام الله والأمة والتاريخ عن شئون الأمة هو الخليفة باعتباره رئيس الدولة ولكن ليس من الممكن أن يتولى بنفسه كل أمر من أمورها، بل من الضروري أن يكون له نواب وحكام وولاة وقواد للجيش قضاة، يعينونه على ما هو بسبيله من إدارة أمور الدولة على خير وجه ومن أجل ذلك، كان عليه أن يحسن اختيار هؤلاء المعاونين وأن يسند كل عمل للأمثل ممن يستطيعون القيام به، وألا يدخل في عوامل الاختيار عامل القربى أو المودة أو الصداقة مثلا،

---

(1) سورة النحل، آية: 90.

(2) سورة النساء، آية: 58.

بل يكون عامل الاختيار هو الجدارة والقدرة وحدهما. ولا بد من إشرافه بنفسه على هؤلاء الولاة الذين يعينهم ويكل إليهم بعض الأعمال العامة. فهذا أمر يوجبه الإسلام[1].

فالحكم الإسلامي قام ويقوم في كل زمان على هذه الدعامة القوية دعامة حسن اختيار الولاة مع الإشراف عليهم، والكلام هنا عن الحكم الإسلامي، أي الحكم الذي يرضاه الإسلام ويأمر به، لا عن حكم بعض الخلفاء والولاة من المسلمين، لأن الإسلام لا يرضى إلا الحكم العادل.

ثالثاً: نوع النظام الإسلامي:

رأينا فيما سبق أن أفلاطون عدد أنظمة الحكم وبين ما هو فاضل منها وما هو فاسد حسب ما تراءى له. فهل نستطيع أن نصف نظام الحكم الإسلامي بأي عنوان من العناوين. الذي ذكرها أفلاطون؟ بأن نصفه مثلا بأنه نظام يتوقراطي أي ديني إلهي، أو ملكي أو استبدادي أو ديمقراطي بالمعنى الذي عرفه أفلاطون.

إن ذلك لا نستطيعه بل لا يستطيعه أي باحث منصف يعرف الإسلام حق المعرفة ويعرف الحق فيما يقول ويكتب، فإن نظام الحكم الإسلامي أمر غير ذلك كله.

1- إن نظام الحكم الإسلامي ليس نظاماً "تيوقراطياً" بمعنى أن الحاكم الأعلى سلطانه من الله تعالى، ويجب لهذا أن تخضع له الرعية خضوعا مطلقا، لأن الله هو الذي اختاره عن دون الأمة جميعا للحكم كما يريد، ومن ثم فإنه ليس مسئولا أمام الأمة بل أمام الله الذي اصطفاه. وهذا النظام كان مطبقا في فرنسا قبل الثورة الفرنسية لأن النظام الإسلامي لا يجعل لرئيس الدولة أو الإمام أي صفة إلهية أو حق إلهي في تولي سلطته، بل هو يستمد من الأمة سلطانه حين تختاره لهذا المنصب الأجل، وهو ليس إلا كأحدهم في الحقوق والواجبات، وإن كان أثقلهم حملا وتبعات، فهو رئيس مدني من كل النواحي.

---

(1) انظر: المرجع السابق المبحث الثاني من الباب الرابع، دعائم الحكم، ص177، فهذا كلام مقتبس منه.

2- وهو أيضاً ليس نظاما ملكيا: فإن الدولة الملكية يقوم الحكم فيها على أساس الوراثة فإذا مات الملك خلفه ابنه مثلا بلا حاجة لبيعة من الأمة .. أما الإسلام فلا يعرف هذا النوع، فليس فيه توارث للعرش ومع ذلك، فإن لنا أن نرى حكمة إلهية سامية في وفاة رسوله المصطفى من غير عقب ذكر، فلعل في هذا إشارة إلى عدم موافقة النظام الملكي للإسلام، فإن أغلب الظن أنه لو ترك الرسول ﷺ ابنا لاختاره المسلمون رئيسا للدولة بعد أبيه، ثم اختاروا من بعد هذا الابن ابنه ... وهكذا.

3- والحكم الإسلامي أيضا ليس 'ديكتاتوريا' أو استبدادياً على تعدد النظم الاستبدادية واختلاف صورها، فإن الحاكم الأعلى في أي نظام استبدادي لا يخضع للقانون، ولا معقب لإراداته وسلطانه، ولا يقيم للحريات العامة في معناها الصحيح وزنا، وهو يقوم على القهر والجبروت. وهذا لا يتفق مع نظام الحكم الإسلامي هذا النظام الذي يقوم على الشورى بأمر القرآن والرسول، كما يقوم على العدل ولو مع الأعداء، ويكفل للمواطنين جميعا الحريات على تعدد أنواعها، ويحقق لهم المساواة في الحقوق والواجبات العامة.

4- الحكم الإسلامي، أخيراً ليس حكما 'ديمقراطيا' لا بمفهوم الديمقراطية عند الإغريق القدامى، ولا بمفهومها الغربي المعاصر. ذلك أن كلمة 'الديمقراطية' تعني 'حكم الشعب للشعب' والشعب الذي كان له الرأي في الحكم في نظر اليونان القدامى هو طبقة المواطنين الأحرار فحسب، على حين أنه في الإسلام هو أبناء الأمة جميعا ذوو الرأي والتفكير السديد.

ولأن إرادة الشعب من ناحية أخرى لا معقب لها في النظم الديمقراطية الحقة في قديم الزمن، على حين أن إرادة الشعب التي لها اعتبارها في نظر الإسلام هي التي لا تخالف عن أمر الله ورسوله وشريعته فإن الشريعة هي صاحبة السلطان والسيادة العليا.

ومن ناحية ثالثة، فإن كل نظام ديمقراطي يحدد لرئيس الدولة مدة يتولى فيها منصبه، وبعدها يعزله لينتخب غيره فيحل مكانه في رئاسة الدولة أو يعاد انتخابه إذا كان دستورها

يجيز إعادة انتخابه. أما نظام الحكم في الإسلام فلا يعرف هذا، بل يجيز للإمام أن يبقى على رأس الدولة ما دام صالحا لهذا المنصب الأعلى وقائماً بواجباته.

إذن لم يكن نظام الحكم الإسلامي في ذلك العهد، نظام حكم مطلق، ولا نظاما ديمقراطياً على نحو ما عرف اليونان، ولا نظاما ملكيا أو جمهوريا، أو قيصرياً على نحو ما عرف الرومان، وإنما كان نظاما عربياً خالصاً بين له الإسلام حدوده العامة من جهة وحاول المسلمون أن يملأوا ما بين هذه الحدود من جهة أخرى[1].

وخلاصة القول:

وفي النهاية لا يسعنا إلا أن نقول: شتان بين نظام الحكم الإسلامي وبين أي نظام آخر من وضع البشر فإن الفرق بينهما شاسع والبون كبير، فإن لكل شيء إذا ما تم نقصان والكمال لا يكون إلا لله وحده، والدين الإسلامي لما كان هو الدين الذي ارتضاه الله للعالمين ليكون الدين الخاتم جاءت، أحكامه كاملة وشرائعه مستوفية لا نقص فيها ولذلك فإن نظام الحكم الإسلامي نظام فريد ليس له مثيل، فهو النظام الإسلامي وكفى، النظام الذي غايته حفظ الدين وحراسته، وسياسة أمور الأمة بحسب شريعة الله ورسوله، وذلك ليصل بأبناء العروبة والإسلام، بل بالناس جميعا إلى خير الدنيا والآخرة معا. ومن أهم الركائز، والأسس التي يرتكز عليها الشورى والعدالة وضمان الحرية والحقوق لكافة البشر الذين يقيمون بدار الإسلام، ويمنع الظلم والبغي والعدوان الذي يقع على أي إنسان بدون وجه حق. هذا هو دين الإسلام هو دين العدالة.

وبذلك نكون قد انتهينا من نظرية الحكم لدى أفلاطون كما أوردها في محاورتي "الجمهورية" و"السياسي" ونظرية الحكم في الإسلام. والآن ننتقل إلى الحديث عن نظرية أفلاطون في محاورة "القوانين" لنرى الفرق بينها وبين نظريته في الجمهورية والسياسي.

والله أعلم،،،

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص210 وما بعدها.

الفصل الخامس

نظرية أفلاطون في القوانين

(الجمهورية الواقعية)

الفصل الخامس

نظرية أفلاطون في القوانين (الجمهورية الواقعية)

لقد حدث تطور وتغير في نظرية أفلاطون السياسية في "السياسي" والقوانين عما كانت عليه في "الجمهورية" ففي الجمهورية كان جل اهتمامه هو بناء دولة مثالية يديرها ملك فيلسوف. أو نخبة من الفلاسفة وحرص على أن يخضع كل شيء لهذا المثل الأعلى الذي جسمه في شخص الملك الفيلسوف، فهو الوحيد الذي يعرف ما هو خير للناس وللدولة. وترتب على نظريته هذه أن استبعد فكرة القانون كلية من الدولة المثالية، وكان هذا التصوير متناقض لما تغلغل في عقائد الإغريق عن قيمة الحرية في ظل القانون، من وجوب اشتراك المواطنين في حكم أنفسهم. فلذلك رجع أفلاطون أخيرا إلى استعادة مكانة القانون الأدبية في تقدير الإغريق، وهي المكانة التي حاول أفلاطون أن يفقده إياها. فاعترف بالقانون اعترافا ضمنيا في "السياسي" ولكن كوسيلة وأداة بين يدي الحاكم، ثم انتهى في محاورته الأخيرة وهي "القوانين" إلى الاعتراف بالقانون الجماعي الذي ينظم ويسير جميع قطاعات الدولة ويهيمن على الحاكم نفسه، ويدل عنوان المحاورة التي نحن بصدد الحديث عنها على ذلك.

فالفارق الجوهري بين نظرية "الجمهورية" ونظرية "القوانين" هو أنه وفقا للأولى يسند الحكم في الدولة المثالية إلى رجال مختارين اختيارا خاصا ومدربين تدريبا معينا، ولا يغل أيديهم أي نوع من القواعد التنظيمية العامة، بينما نجد دولة "القوانين" خاضعة للقانون الذي يسود الحاكم والمحكوم على السواء.

وفي "القوانين" تراجع أفلاطون عن الكثير من مثاليته التي نادى بها في "الجمهورية" وحرص على تحقيقها مثل شيوعية النساء والأطفال، والملكية الخاصة وحكومة الفلاسفة وأشاد بكرامة الزواج والأسرة بل جعل الزواج فرديا حرا غير مقيد بزمن... الخ، ويمكننا أن نرجع الأسباب التي حدت بأفلاطون إلى هذا التطور إلى:

إحساس أفلاطون نفسه بصعوبة تحقيق دولته المثالية في الواقع الملموس ثم فشله في رحلاته المتكررة إلى سراقوسة عاصمة صقلية بهدف تحقيق دولته المثالية في الواقع. فقد رحل إلى "سراقوسة" ثلاث مرات بدعوى من ملكها، ولبى أفلاطون الدعوة واعتقد أنها فرصة ذهبية قد لا تتكرر من أجل تحقيق مدينته المثالية، فأراد أفلاطون أن يحقق عن طريق هذا الملك حلم "الحاكم الفيلسوف" ولكن كل المحاولات باءت بالفشل ففي رحلته الأخيرة يئس نهائيا من إمكان تحقيق هذا الأمل، وحمله يأسه وفشله في تجاربه على التفكير في مبادئ واقعية لحكومة عملية تتفق مع طبيعة البشر هذا من ناحية[1].

ومن ناحية أخرى يلاحظ أن محاورة "النواميس" قد كتبت في أواخر حياة أفلاطون فكان طبيعيا إذن أن تخلو من تلك الأفكار العالية التي هي دائما من باب وحي الشباب والرجولة وأن تكون أقرب إلى الواقع العملي، وإلى ما يسمى باسم الحكمة العملية. فمبادئ الدولة – كما تظهر في (النواميس) هي المبادئ التي يقول بها شيخ عرك الحياة وعرف تجاربها، ثم يئس من مثله العليا فحاول المسالمة ولم يكن هداما ثائرا يحاول أن ينقض بناء الجماعة، بل كان مسالما يحاول قدر الإمكان أن يتفق مع مقتضيات الواقع وطبيعة النفوس الإنسانية، من حيث أنها طبيعة يمازجها الكثير من الشر كما يمازجها الكثير من الخير هذا إلى أن طور الشيخوخة يجر وراءه دائما النزعة إلى التصور الساذج، وبالتالي النزعة إلى الدين) [2].

فلهذه الأسباب عدل أفلاطون عن المبادئ التي نادى بها في جمهوريته المثالية من قبل، فدولة (القوانين) تختلف عن دولة (الجمهورية) في كثير من الأوضاع وفي الروح العامة التي تسودها. فالروح العامة في دولة القوانين تكاد تكون روح دينية مسالمة واقعية. ولكن يجب أن نلاحظ هنا أن هذا التصور الذي حدث في نظرية أفلاطون السياسية لا يعني أن أفلاطون سلم تسليما نهائيا بأن النظرية التي ذهب إليها في (الجمهورية) نظرية خاطئة وأنها حقيقة بأن تهجر.

---

(1) انظر: أفلاطون، عبد الرحمن بدوي، ص226 وأيضاً الحكمة الأفلاطونية، عزت قرني، ص60، 61.

(2) انظر: تاريخ التربية، مصطفى أمين ط: أولى دار المعارف بمصر 1925، ص 80.

(فلقد كرر القول بأن هدفه من (القوانين) هو أن يصف الدولة المثالية في المرتبة للدولة المثلى، كما كان يربط أحيانا بين هذا القول وبين أقوى ما سطره عن أهمية القانون. فالناس بدون القوانين: (لا يختلفون البتة عن أشد الحيوانات وحشية) - كما قال - ومع ذلك إذا ظهر حاكم كفء انتفت الحاجة إلى حكم القوانين: (إذ ليس ثمة قانون ولا شريعة أعظم من المعرفة شأنا) وعلى ذلك يكون أفلاطون قد ظل حتى النهاية مقتنعا بأنه يجب في الدولة المثالية حقا أن يسود حكم العقل خالصا، متجسدا في الملك الفيلسوف الذي لا يقيده قانون أو عرف.

ومن المحتمل أن أفلاطون لم يكن قط على ثقة تامة بإمكان تحقيق مثل أعلى كالذي كان ينشده ولكنه قد اقتنع مع الزمن باستحالة تحقيق ذلك، فقد كانت الدولة الخاضعة لحكم القانون فريسة على الدوام للعجز الكامن في الطبيعة البشرية. وبذلك لم تكن دولة كهذه جديرة بأن تقف على قدم المساواة مع الدولة المثالية. وقد ذهب أفلاطون صراحة إلى أنه في حالة تعذر المعرفة اللازمة لتكوين الملك الفيلسوف يصدق ما يحسه الشعور العام من تفضيل الحكومة الخاضعة للقانون على حكومة يسوسها قوم هم الحكام الذين نعلمهم. فالصلة بين النظريتين لا تبعث مطلقا على الرضا. فالمثل الأعلى منطقيا لا تشوبه شائبة، ولكنه عمليا غير قابل للتحقيق وهذا في حين أن الدولة التي دون الدولة المثلى غير مستحيلة التحقيق ولكنها مزعزة الأساس[1].

ومن هنا نستطيع أن نقول أن تواضع أفلاطون وتراجعه أخيرا في (القوانين) عن تفاؤله وأمله في تحقيق الدولة المثالية، لم يكن تخليا نهائيا منه عن هذه النظرية واقتناعه بخطئها، فهو لا يزال إلى النهاية مؤمنا بها فهو يرى أنه لابد أن تكون الدولة فاضلة عادلة تبغي نشر العدل والفضيلة، وكل ما فعله في دولة القوانين: أن اعتبرها الدولة الثانية في الأفضلية بعد الدولة المثالية، لأن المبادئ التي نادى بها من قبل أسمى من أن يستحقها البشر كما عرفهم. فرجوعه عن حكومة الفيلسوف الخيرة إلى تقيد الحكام بالقانون تنبئ بأنه بعد أن كان يرجو

---

(1) انظر: تطور الفكر السياسي، ط، سباين ص 85، 86، المدخل في علم السياسة بطرس غالي، ص 35

تهذيب أخلاق الشعب على أيدي الحكام المثاليين، أصبح يطالب بحماية أخلاق الشعب من شر الحكام الواقعين.

(وهذا يعني أن المبدأ الخلقي الذي يقوم عليه تنظيم دولة (القوانين) يختلف عنه في (الجمهورية) ويمكن القول بأن القانون الآن هو ممثل العقل الذي عمل أفلاطون على جعله أسمى ما في الدولة المثالية والذي ظل بعده أسمى قوة في الطبيعة. وتبعا لذلك كانت أهم الفضائل في الدولة المثالية هي العدالة، وتقسيم العمل، والتخصص في الوظائف الذي يضع كل إنسان في المركز الذي يصلح له و (يعطيه ماله) بمعنى أن تتاح له فرصة الوصول بجميع مواهبه إلى ذروة الازدهار واستثمارها إلى أقصى الحدود. وفي دولة (القوانين) نرى الحكمة تتبلور في القانون – أو قل أنها تتجمد فيه – لذلك كانت أسمى فضيلة في مثل هذه الدولة هي الاعتدال أو ضبط النفس، أي الميل إلى التقيد بالقانون، أو روح الاحترام نحو هيئات الدولة ونظمها واستعداد المرء لإخضاع نفسه لقواه المشروعة[1].

وبعد هذه الإطالة السريعة التي تحدثت فيها عن الأسباب التي حدت بأفلاطون إلى تغيير خطته التي سار على نهجها في (الجمهورية) ومدى الفرق بينها وبين خطته في (القوانين) نتعرض الآن لبعض الجوانب التي تناولها أفلاطون في دولة (القوانين) بشيء من التفصيل الموجز.

أولا: الناحية الاجتماعية والاقتصادية:

قسم أفلاطون دولة القوانين تقسيما آخر مغاير للتقسيم الذي بنى عليه دولته المثالية في (الجمهورية) وهو تقسيمها إلى طبقات ثلاث تقابل قوى النفس الثلاث وهو ما تعرضنا له سابقا فهو يصطنع في دولة القوانين قسمة أخرى ثلاثية كذلك، فيضع المواطنين وعبيدهم في ناحية، والصناع والغرباء يحترفون التجارة في ناحية أخرى، وجيشا أهليا في ناحية ثالثة)[2].

---

(1) تطور الفكر السياسي، مرجع سابق ص 94، وايضا افلاطون احمد فؤاد الأهواني ص 63

(2) أنظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص109، وايضا الفكر السياسي، حورية مجاهد ص 71، 72

وهذا التقسيم أشمل لأنه ينطبق على جميع سكان المدينة، بيد أنه يشبه التقسيم السابق تماما في كونه جامع مانع. وخلاصة هذا التقسيم أنه ينص على أن الزراعة هي المهنة الخاصة بالعبيد، والتجارة والصناعة بطبقة الأحرار غير المواطنين أما جميع الوظائف السياسية فهي امتياز للمواطنين دون غيرهم. فأفلاطون في تقسيمه هذا ما زال متمسكا بالمبادئ التي نادى بها في الجمهورية وهي التفرقة العنصرية واعترافه بسمو الجنس اليوناني على غيره، والتقليل من قيمة العمل اليدوي واحتقاره للعبيد وهذه الأمور تكلمت عنها بالتفصيل في الفصل السابق ورددت عليها.

ثم أن أفلاطون تراجع في دولة القوانين عن شيوعية النساء والأطفال والأموال ولو أنه ما يزال ينظر إليها باعتبارها المثل الأعلى، إلا أنه أيقن أن تطبيقها متعذر بالنسبة لأناس ولدوا ونشأوا في مثل الحال التي هم عليها اليوم، فهم لا قبل لهم بها وأنها إنما تصلح لموجودات أسمى من البشر.

ففي دولة القوانين أقر أفلاطون بالزواج الحقيقي وليس زواج الشيوع – سالف الذكر– أي اعترف بالزواج المفرد وبالأسرة، لكن يجب أن يقيد هذا الزواج تقيدا تاما، بمعنى ألا تتم مراسم الزواج إلا باستشارة من الدولة. ولو أن أفلاطون لم ينكر العزوبة، فإنه في هذه المرة يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون أن يكون متزوجا، معنى ذلك أن الزواج إجباري. وعلى كل حال فإنه يريد أن يصل إلى شيء من التوفيق بين الزواج العام وبين فكرته الأولى عن الزواج. أما الأولاد فهم لا يزالون أولادا للدولة؟ وهم ملك الدولة من البداية فعليها أن تعني بتربيتهم[1].

وهولا يزال عند رأيه في تحديد النسل لكي يوفر لمدينته الحياة الكريمة. فهو لا يزال أفقه محصورا في الحدود الضيقة حدود المدينة اليونانية، فهو يذهب إلى حد التشريع بأن الدولة

---

(1) انظر: افلاطون تاليف اوجست دييس ص 148، مرجع سابق، ويوسف كرم ص 110، وقارن ذلك بالقوانين ترجمة محمد حسن ظاظا ص 294، مرجع سابق.

يجب أن تحتوي على خمسة آلاف وأربعين أسرة فقط، وأن تتخذ الحيطة لمنع تزايد السكان السريع[1].

ونادى أفلاطون في دولة القوانين بعدم تقيد الزواج بأي إلزام اجتماعي أو ديني (لأن الأمزجة يجب أن تختلط في الدولة كما يختلط الشراب في الكوب) وأوصى بتدخل الإدارة في الشئون العائلية لتنظيمها والإشراف على توجيه العلاقات الأسرية توجيها سويا. وحارب حياة العزل بين الأزواج، ولم يقر ظاهرة الطلاق أو انفصال الزوجين. لأن ظواهر الانسجام والنظام والمساواة مبادئ يجب أن تسود في كل مجتمع وعن طريقها تحقق الوحدة الصحيحة في الدولة الكاملة. وبفضل هذه الظواهر تستقر المجتمعات وتدوم[2].

ومن هنا نستطيع أن نقول: أن الزواج بعد أن كان في الجمهورية المثالية محظورا على طبقتي الجنود والحكام، أصبح في دولة القوانين مقدسا، ويفرض فرضا على من يبلغ سن الـ35 عاما فهو إذن إجباري ولم يعد متروكا للصدف والمناسبات كما كان في (الجمهورية) ومن يرغب عنه تفرض عليه عقوبات قاسية، ولكنه ظل محافظا على مبدأه القائل بتحديد النسل حتى لا يزيد عدد السكان الزيادة السريعة التي تحول دون إسعاد أفراد المدينة.

وإذا انتقلنا من الناحية الاجتماعية إلى الناحية الاقتصادية نرى أفلاطون يسمح بالملكية الخاصة ويعدل عن شيوعية الملكية التي نادى بها من قبل في (الجمهورية) ولكن يحض المالك على أن يعتبر ملكه خاصا بالدولة كما هو خاص به. والملكية الخاصة التي سمح بها أفلاطون في دولة القوانين قد قيدها بشروط ثقيلة من حيث مقدارها ومن حيث أوجه الانتفاع بها متبعا في ذلك بوجه عام نفس القواعد السارية بالفعل في أسبرطة. وقد حدد عدد المواطنين بخمسة آلاف وأربعين، لما لهذا العدد من خصائص عظمى فيما يتصل بالتقسيم سواء أكان هذا التقسيم إلى قبائل أو إلى أفراد. ولكي يحتفظ بهذا العدد دائما، يجب أن ينظم الزواج على أساس أنه يجب ألا يزيد عدد من يولدون عن هذا العدد واشترط أن تقسم الأراضي إلى عدد متساو من القطع يجوز توريثها، ولا يجوز قسمتها أو نقل ملكيتها فيورث

---

(1) أنظر: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية مصطفى الخشاب ص117 وايضا علم الاجتماع ومدارسه الخشاب ص51.

(2) أنظر: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية مصطفى الخشاب ص 117 وايضا علم الاجتماع ومدارسه الخشاب ص51

المالك نصيبه لابن واحد هو أكبر الأبناء ليضمن ثبات الملكية وعدم تفتتها أو نقصها عن الحد المناسب. ويستهلك الناس محصول الأرض جماعة في ندوات عامة وبهذا يتساوى الناس من حيث ملكية الأرض. أما فلاحة الأرض فلا يقوم بها إلا الرقيق، وإن شئت اصطلاحا أدق وصفا فهم عبيد الأرض الذين يدفعون أجرها في صورة حصة من غلتها.

أما الملكية الشخصية، من جهة أخرى، فهو يسمح بأن تكون غير متساوية ولكن مقدارها محدود، ذلك لأن أفلاطون يحرم على أي مواطن أن يمتلك ملكا شخصيا تزيد قيمته على أربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض. بمعنى أنه لا يجوز للفرد أن يتملك من الأموال المنقولة أكثر من أربعة أضعاف قيمة نصيبه العقاري. والغرض من هذا التحديد أن تستبعد عن الدولة تلك الفوارق الصارخة بين الأغنياء والفقراء والتي دلت تجارب الإغريق على أنها السبب الرئيسي في المنازعات المدنية والواقع مع هذا أن حق الانتفاع بالممتلكات الشخصية مقيد بحدود ضيقة تشبه الحدود المقيدة لمقدارها. فالمواطنون لا ينبغي لهم أن يشتغلوا بالصناعة أو التجارة، أو أن يكون لأحدهم حرفة أو مهنة. وجميع هذه الضروب من النشاط التي لا يمكن الاستغناء عنها، يضطلع بها الإغراب المقيمون في المدينة أحرارا دون أن تكون لهم صفة المواطنين. وللدولة أن تسك عملة رمزية فقط ويحرم أخذ فائدة عن القروض. وقد بلغت هذه القيود حد تحريم حيازة الذهب والفضة.

وأحالت هذه القيود التي تفتق عنها ذهن أفلاطون، حق المواطن في تملك ملكه إلى ما يشبه قصة رجل دعي إلى وليمة فاخرة حتى إذا أتاها لم يجد طعاما[1].

وبهذه القيود التي وضعها أفلاطون للحد من حرية المواطنين في التصرف في ممتلكاتهم، نستطيع أن نقرر أن الملكية الخاصة الذي سمح بها في (القوانين) إن هي إلا مظهرا وشكلا فقط أكثر منها واقعا وحقيقة. وليس بينها وبين شيوعية الملكية في العصر الحديث كثير اختلاف فالسلطة كلها في يد الدولة وهي صاحبة التصرف.

---

(1) انظر: تطور الفكر السياسي، سباين ص 100، 101، وكذلك افلاطون عبد الرحمن بدوي ص 228، وكذلك في فلسفة السياسة أميرة حلمي مطر ص 37، 38 بتصرف، وأيضا المذاهب الاشتراكية أحمد جامع ص 22، 23

ثانيا: الناحية السياسية:

رأينا فيما سبق عند حديثنا عن (الجمهورية المثالية)، أن أفلاطون كان يضع على رأسها طبقة الحكام الفلاسفة، وتسمى حكومة (ارستقراطية) أو الملك الفيلسوف وتسمى حكومة (موناركية) أي حكم الفرد العادل وليس بينهما اختلاف فكلاهما حكومة مثلى في نظر أفلاطون. بينما نجده في دولة القوانين الواقعية يضع على رأسها مشرعين، والمشرع يختلف عن الفيلسوف فالمشرع رجل قد اكتسب الحكمة العملية وبعد النظر من الواقع الملموس فحسب، بينما هو بعيد عن المعرفة الفلسفية، أي أن الفضيلة الرئيسية للمشرع هي البصر بالأمور. وهؤلاء الحكام يكونون مجالس تشرف على تنفيذ القوانين. ولو أن الحكام في نظر أفلاطون يجب ألا يخضعوا لأي قانون كان، ولكنه لم ييأس من تحقيق مدينته المثالية الذي يرأسها الحاكم المثالي المتمثل في شخص الملك الفيلسوف الذي لا يتقيد بالقوانين، واقتنع أن هذا حلم لا وجود له في عالم الواقع، بل هو نموذج يجب على الدولة أن تحتذى حذوه كي تتشبه به على الأقل إن لم تستطع أن تصل إليه. عاد ورجع في دولة القوانين وجعل مهمة الحاكم هي المحافظة على القوانين التي سنت، وأن يمنع كل تجديد وعبث في القوانين فالحكام حارسون للقانون فحسب، ولا تسودهم أي نزعة من نزعات التجديد أو الإصلاح وأفلاطون هنا متأثر بالكثير من نظم الإغريق.

وتتوزع هيئات الحكم كما يصورها أفلاطون في (القوانين) على النحو الآتي: (الهيئات) سبع:

1- حراس الدستور وعددهم 37، يحافظون عليه ويحيلون دون تعديله فهم في الدولة كالوسط العادل، يقضون من جهة على مساوئ المواطنين الذي أفسدتهم الحرية، ويقضون من جهة أخرى على محاولات الحكام الذين يسرفون في الاطلاع بالنظام الموكول إليهم رعايته.

2- القواد، وعددهم ثلاثة يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش.

3- مجلس الشيوخ، وأعضاؤه 360 يحكمون الإنفاق مع حراس الدستور فيتداولون السلطة كل ثلاثين منهم شهرا، وفي باقي السنة يعنون بشئونهم الخاصة. وهذا المجلس عبارة عن هيئة نيابية استشارية تعمل على رغبات جمهور المنتخبين.

4- الكهنة والكاهنات في عدد يكفي لإقامة الطقوس والعناية بالهياكل.

5- الشرطة، وتتولى تنظيم الشئون المحلية والإشراف على النظام وشئون الأمن والاستقرار الداخلي، وفض المنازعات التي تنشأ بين الأفراد. وتقضي على مؤامرات اللصوص وقطاع الطرق ومهاترات فاسدي الأخلاق ومحاولات المجرمين الآثمين.

6- (وزير للتربية) ينتخبه الشيوخ لخمس سنين من بين المشهورين بالكفاءة الفلسفية والأخلاقية. وهذا يدلنا على أن نظام التربية يستأثر بمزيد عناية أفلاطون.

7- الهيئة القضائية. وتتألف من محاكم شعبية من ثلاث درجات: محاكم الدرجة الأولى وهي محاكم جزئية تتألف من جيران المتخاصمين، وتعرض عليها الخلافات الشخصية بين الأفراد. والثانية تستأنف إليها الخصومات التي تعجز المحكمة الأولى عن فضها، والثالثة للحكم في الجنح والجنايات الكبيرة التي تتعلق بخيانة الوطن أو التنكر لآلهية المدينة[1].

هذا هو خلاصة النظام السياسي الذي انتهى إليه أفلاطون في محاورة القوانين أخذ فيه بفكرة النظام الدستوري المختلط، الذي يضم بين طياته عناصر ومبادئ مختلفة مستفادة من أنظمة مختلفة في بلاد الإغريق وبالأخص النظام الأسبرطي الممثل في النظام الملكي الذي يقوم على مبدأ السلطة، وإدماجه بالنظام الديمقراطي الأثيني الذي يقوم على مبدأ الحرية، وهذين النظامين: الرئيسيين السائدين في عهد أفلاطون وهما على طرف نقيض فإذا أمكنت المواءمة بينهما في نظام واحد تحقق الاستقرار السياسي لذلك حاول أفلاطون أن يجمع في تشريع واحد بين مزايا النظام الملكي في احترام السلطة وتدعيمها، وبين مزايا النظام الديمقراطي في تقديس الحرية وحمايتها، فأخرج لنا نظاما يعد في الواقع مزيجا من النظام الارستقراطي والنظام الديمقراطي.

---

(1) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص 110، وأيضا تاريخ الفلسفة والنظريات السياسي للخشاب ص111، 112، وأيضا تاريخ الفكر الفلسفي محمد علي أبو ريان ص 226، وقارن ذلك بالقوانين لأفلاطون ترجمة محمد حسن ظاظا. الكتاب السادس ص 270، وما بعدها مرجع سابق.

والحق أن أفلاطون أحاط السلطان بضمانات كافية وعيون رقيبة. فضلا عن ذلك فإنه أوجب على أولئك النواب الذين وكل إليهم المواطنون أمر السلطة أن يؤدوا حسابا عما تم على أيديهم من جلائل الأعمال، وعليهم أن يبرروا ما يلجأون إليه من إجراءات وأعمال. وإذا وقعوا في أخطاء فعليهم وحدهم يقع وزر ما ارتكبوا، فقد تحمل المواطنون أمر طاعتهم وأسلموا لهم زمام القيادة.

ويبدوا في هذا الصدد أن أفلاطون يقرر مبدأ سياسيا خطيرا هو مبدأ (مسئولية السلطة) فنواب الشعب أيضا مسئولون أمام الشعب مسئولية جنائية وموضوعة تحت مراقبة الشعب. وهذه المراقبة الشديدة تقع في أوقات دورية متقاربة. وذهب إلى حد تقرير العقوبات التي ينالها مقترفوا الآثام، إذ يجب تطبيقها بحسب الإجراءات المبينة في القانون. وأوصى بأنه متى كانت مسئولية السلطان جدية كما ينبغي أن يكون، ابتعدت هذه الهيئات عن الأطماع الخبيثة التي تؤدي بهم إلى تجاوز حدودهم المرسومة. ومتى راعى الحكام حدود الواجب وما ينبغي أن يكون، والتزم المواطنون الطاعة ووقفوا على حدود الرقابة فإن هذا الحذر المتبادل والخشية المتكافئة تجعل نفوس الفريقين في يقظة بالغة تتحقق معها مصالح المجتمع، ودوام استقراره.

ويرى أفلاطون أن الدولة التي لا تأخذ بنظام مسئولية السلطة إنما تلقي بمصائرها بين براثن المصادفة والأهواء وسرعان ما تكون فريسة لعنف الثورات الداخلية والفوضى السياسية. وفي هذه الحالة لا تستطيع أن تتلافى النقض الذي بدأ في تشريعها لأن الزمام قد أفلت من أيديها وأثقلتها النكبات والكوارث التي تنوء بحملها. فالخير كل الخير في اتقاء هذه الفوضى بتنظيم رقابة فعالة[1].

---

(1) أنظر: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مصطفى الخشاب، ط لجنة البيان العربي طبعة أولى عام 1953م ص113

ثالثا: النظام التربوي:

تختلف خطة التربية في (القوانين) عنها في (الجمهورية) بعض الاختلافات فقد كانت التربية في الجمهورية مقسمة بحسب من يتلقون التربية من حيث الطبقة التي ينتسبون إليها: فللحكام تعليم غير تعليم رجال الجيش، وعامة الشعب، أما هنا فالتعليم عام، فلم يكن فيه مكان خاص للتربية العالية الفلسفية ولا لدراسة المنطق، وأصبحت التربية في أعلى منازلها لا تتعدى دراسة الرياضيات والموسيقى والألعاب الرياضية وفي هذا نجد أثر النزعة الفيثاغورية التي سادت فكر أفلاطون في آخر أطوار حياته واضحة كل الوضوح فهو يقول: أن الرياضيات ضرورية يجب تعلمها، لأنها مصدر الانسجام، والانسجام مصدر الخير فيجب إذن من أجل هذا أن يعلم الناس شيئا من الهندسة والفلك والحساب[1].

فقد ترك أفلاطون في (القوانين) عقيدة الحقائق العامة التي دعت إلى قصر التربية والحكم على طائفة خاصة من الناس هي طبقة الفلاسفة، وذهب إلى جعل التعليم حقا مشتركا ومتماثلا بين جميع الطبقات على السواء. (فإذا كانت الجمهورية قد استبعدت طبقة الشعراء لما لهم من أثر سيئ في الأخلاق، فالقوانين قد استبعدت إن لم تكن أهملت طبقة الفلاسفة، فهو ليس فيها مكان للتعليم العالي الخاص بالفلاسفة ومن ناحية أخرى إذا كانت تفاصيل خطة أفلاطون التربوية في القوانين أقرب إلى الواقع منها في (الجمهورية) إلا أنها تمثل مدى الارتباط بين العناصر الأثينية والاسبرطية أكثر من أن تكون تقليدا لهما، فتعليم الجنسين والمطاعم العامة والصبغة العامة التي اصطبغت بها المدارس ومراقبة الحياة الخاصة مراقبة دقيقة – كل هذه الأشياء تنتمي للتربية الأسبرطية. أما الروح الأدبية والفلسفية التي بنى عليها المنهاج فهي من التربية الإثينية[2].

ومن هنا نستطيع أن نقول أن خطة التربية في محاورة القوانين هي نفسها خطة التربية في (الجمهورية)، إذ استبعدنا من خطة (القوانين) ما يتعلق بالتربية العالية الفلسفية التي يؤخذ

---

(1) انظر: أفلاطون، عبد الرحمن بدوي ص 229، وأيضا تاريخ التربية مصطفى امين ص 87 بتصرف. وقارن ذلك بالقوانين ترجمة محمد حسن ظاظا الكتاب السابع الخاص بالتعليم ص 317، وما بعدها.

(2) انظر: تطور النظرية التربوية صالح عبد العزيز ص 152 مرجع سابق.

بها الشباب بين سن العشرين إلى الخامسة والثلاثين من أعمارهم، فالصورة العامة واحدة من حيث أن التعليم إجباري على الجنسين في كلا الخطتين. ثم إن خطة التربية في (القوانين) خطة جامعة لمحاسن التربيتين الإسبرطية والأثينية السائدتين في زمن أفلاطون فهو في (القوانين) يعد من المحافظين الذي يدعون إلى الرجوع إلى القديم ولكن بعد إصلاحه وتهذيبه.

رابعا: الناحية الأخلاقية:

أما في ميدان الأخلاق فالفضائل لا زالت هي الفضائل القديمة، لكنها قد فهمت هذه المرة وفسرت تفسيرا يختلف عن التفسير السابق اختلافا كبيرا. فالحكمة ليس هي الفلسفة العالية أو التأمل الخالص بل هي البصر بالأمور، والإحساس بالواقع العملي، والشجاعة أصبحت مزيجا من الحذر والجرأة والعفة أصبحت أخذ الشيء من ملاذ الحياة في كثير من التصوف والزهد، أما العدالة وهي الفضيلة الجامعة بين كل هذه المعاني فترجع في النهاية إلى شيء من الهدوء الذي يسود النفس بتقديرها للأمور ووزنها للأشياء وزنا صحيحا بحسب للواقع كل حساب[1].

هذه هي أهم نظريات أفلاطون السياسية في (الجمهورية) و (القوانين) يلاحظ فيها أن أفلاطون قد ربط بين علمي الأخلاق والسياسة فالفرد في حاجة إلى الجماعة لعدم استغنائه بنفسه وليصل لغايته من السعادة فلما كانت الفضيلة غاية الفرد، فهي أيضا غاية الدولة، ولما كان النظام والانسجام بين قوى النفس الإنسانية غاية للنفس، فهو أيضا غاية الدولة عند أفلاطون.

إذن فهناك علاقة وثيقة العرى لانفصام لها بين السياسة والأخلاق لدى أفلاطون ثم إن السياسة وإن كانت قد ارتبطت بالأخلاق لدى أفلاطون، فإنها تظل كما هي مميزة في ذاتها ولها خواصها الذاتية ووسائلها الخاصة مستقلة إلى حد كبير بمبادئها وغاياتها. (فليس

---

(1) انظر: أفلاطون، بدوي ص 231.

من الخطر على هذين العلمين أو على أحدهما أن يرتبط بالآخر. غير أن الأخلاق في نظره هي المثال السامي الذي ترمي السياسة إلى تحقيقه في الدولة، وعليها أن تتخذ أفضل الوسائل لتحتذي هذا المثال بالتمام. والحق أن أفلاطون كان أخلاقيا في بحوثه أكثر منه سياسيا، لأن مبدأه الأخلاقي واضح جدا وهو أن فكرة الخير الأسمى هي الغاية الحقة للأفعال الإنسانية[1].

هكذا ربط أفلاطون السياسة بالأخلاق، والأخلاق بالسياسة ثقة منه بأن في ذلك الخير كل الخير. وأعتقد إلى هذا الحد على حق، فما أتى العالم بالكوارث التي تتجرع منها الآلام إلا حين رأى الساسة النفعيون قصاروا النظر فصل السياسة عن الأخلاق وبناء سياساتهم لبلادهم على نفعية سافرة وأنانية بغيضة) [2].

وخلاصة القول:

إن السياسة عند أفلاطون ليست إلا امتدادا للأخلاق، بل إن غاية الأخلاق عنده هي المدينة. وليس الفرد، فالفرد صورة مصغرة من الدولة، والدولة هي صورة مكبرة للفرد. هذا هو الطابع العام للسياسة عند أفلاطون. وفلاسفة اليونان جميعا كانوا يرون أن الأخلاق والسياسة مرتبطان ارتباطا وثيقا فما دام الفرد يحيا في مدينة فإن سلوكه الأخلاقي يجب أن يتفق ويتمشى مع مطالب الجماعة وحياتها ومن هنا لم تكن لدى أفلاطون تفرقة واضحة بين السياسة والأخلاق.

(هذه هي أهم نظريات أفلاطون تلك التي أحدثت حركة فكرية ونقدية واسعة النطاق، لا سيما نظريته في التنشئة الاجتماعية التي حظيت بأكبر قدر من الهجوم والتجريح والنقد اللاذع... ويلاحظ أن المبدأ الأساسي في دراسات أفلاطون هو: (الغاية تبرر الوسيلة.. فمن أجل الحصول على دولة قوية شبه الدولة بالفرد وراح يبحث عن نوع من الحكام المثاليين ووجدهم في الفلاسفة... ومن أجل انتشال المرأة من المستوى الحطيط

---

(1) انظر: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية مصطفى الخشاب ص 121

(2) انظر: تاريخ الأخلاق محمد يوسف موسى ص 85 مرجع سابق.

الذي كانت تعيشه في عصره ألغى الفروق بين الجنسين أثناء التنشئة الاجتماعية، وأتاح للمرأة فرصة الصعود إلى المستويات التربوية العليا وتقلد المناصب الرئيسية حتى ولو كانت مناصب عسكرية. وليس في ذلك غرابة من وجهة نظر أفلاطون، على اعتبار أن المرأة الأسبرطية اشتركت في الحروب مع الرجال كتفا بكتف. ولكي يضمن تفرغ الحراس- بكل كياناتهم لوظائفهم- جردهم من حقوقهم في الملكية وفي تشكيل الأسرة وأخضع الملكية والنساء والأولاد للنظام الشيوعي، حتى يصل إلى الحارس الأمثل الذي اعتبره ضرورة من ضرورات المدينة المثالية وقد تجاهل أفلاطون بذلك الحاجات – الدوافع – الإنسانية في تلك المجالات وضرورة إشباعها، وإن لم يحرم باقي أفراد الشعب من فرصة إشباعها[1].

وإزاء هذا النقد، عاد أفلاطون في محاورته الأخيرة (القوانين) إلى الواقع الملموس وأقنعته التجارب بأن الدولة المثالية التي ينشدها دولة لا يمكن أن تحقق إلا على يد الآلهة أو أبناء الآلهة أما البشر فليس في وسعهم أن يحققوا المبادئ التي بينها في (الجمهورية) ولهذا رأى أفلاطون من الواجب عليه أن ينزل من هذا المستوى العالي إلى مستوى الواقع، فيحاول قدر المستطاع أن يصور للناس فضائل الدولة الجديدة على أساس الواقع ووفق طبيعة النفس الإنسانية كما هي بما طبعت عليه من شر وفساد فقام بتعديل كثير من آرائه في دولته المثالية مثل الشيوعية فقد تخلى أفلاطون عن شيوعية الأموال والأطفال والنساء، فأشاد بالنظام الأسري ودعا إلى عدم الطلاق، أو الانفصال بين الزوجين حتى يمكن ضمان الاستقرار الاجتماعي في المجتمع مع ضرورة احترام السنن الاجتماعية باعتبارها الدستور غير المكتوب كما أرجع للقانون قدسيته ومكانته كما عهدها الإغريق، ولكن الشيء الذي يجب ملاحظته هنا أن وجود دولة (القوانين) الواقعية بعد دولة (الجمهورية) المثالية ليس معنى ذلك أن أفلاطون قد أنكر دولته المثالية ولكن كل ما هناك أنه رأى أنها أكثر مثالية من أن يستوعبها الأفراد غير المثاليين وبالتالي أراد أن يقدم لهم صورة جديدة تتفق مع الواقع، مع جعله دولته المثالية مثلا أعلى يجب أن يسعى الناس إلى تحقيقه قدر المستطاع.

---

(1) أنظر: التفكير الاجتماعي نشأته وتطوره، زيدان عبد الباقي ص 50 مرجع سابق.

فهي نموذج يجب على الدول فيما يرى أفلاطون أن تحتذي حذوه حتى تصل إلى حالة أو نموذج قريب منه قدر المستطاع كما أن هذه الدولة تعد مقياسا لقياس مدى صلاحية الدول القائمة.

هذه هي أهم المسائل السياسية التي عالجها أفلاطون في مؤلفاته. وقد احدثت نظرياته هذه حركة فكرية واسعة النطاق وتوفر الباحثون على دراستها وبحثها، فقد أثرت أفكار أفلاطون حول (جمهوريته) في العالم الإسلامي، حيث عرف "الفارابي" جمهورية أفلاطون وتأثر بها في مدينته الفاضلة، كما تأثر أيضا القديس (أوغسطين)[1] في مدينة الله. ومع عصر النهضة بعثت (جمهورية) أفلاطون حيث كتب 0توماس مور)[2] يوتوبيا، دعا فيها إلى بعض ما جاء في الجمهورية من شيوعية في الأموال، وطالب بتعميمها على جميع الطبقات. وفي العصر الحديث تأثر به (بيكون)[3] في أطلنتس الجديدة، و (كامبانلا)[4] في دولة الشمس، وبهذه المبادئ الحديثة التي دعا إليها أفلاطون يمكن أن نراه حيا بأفكاره على مدى مئات السنين التي خلت على كتابه (الجمهورية).

وبهذا القدر نكون قد انتهينا من الحديث عن جمهورية أفلاطون ونرجو الله أن نكون قد وفقنا في أثناء تصورنا لآراء أفلاطون المتعلقة بها.

والله أعلم....

---

(1) هو رسان أوغسطين هو من رجال القرنين الرابع والخامس الميلادي (354 – 430).

(2) توماس مور: وضع كتابا عام 1516م عنوانه "نظام جمهورية جزيرة يوتوبيا الجديدة قد ضمنه كثيرا من الآراء، والأفكار الخيالية التي تدلنا على أنه كان يرمي إلى بناء دولة فاضلة على غرار جمهورية أفلاطون، دولة تسودها الفضيلة وتعمها العدالة وتتحقق فيها المساواة الكاملة ويحكمها العقلاء والكبراء.

(3) هو فرنسيس بيكون (1561 – 1626) الف كتاب اطلنتس الجديدة أو مدينة العلم الفاضلة، وصور فيه جماعة يسيطر عليها العلم، وتقوم بينهم المحبة مقام التحاسد والتنابذ.. الخ، أنظر تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية للخشاب ص 356، 357.

(4) هو توماز وكمبانا (1568 – 1639) الف كتابه (مدينة الشمس) تخيل فيه مدينة اكتشفها ملاح من أهل جنوه ويعيش فيها الناس عيشة هادئة وجميلة، ويحكمهم ملك عادل يسمى الشمس وهو قوة ميتافيزيقية وهو اكثر أهل المدينة علما وقوة وأحبهم للعدل والفضائل...الخ. أنظر تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية الخشاب ص 351 سنة 1353.

الخاتمة

بعد أن انتهينا من دراسة "جمهورية أفلاطون" تبين لنا أنه كان يطمح إلى تأسيس مجتمع مثالي فاضل تسوده الحكمة، وتشيع فيه الطمأنينة ويعمه السلام، والمحبة والتعاون بين أفراده كي يصل إلى الغاية المرجوة من وراء هذه الأمور وهي "السعادة"، ولكن كانت النتيجة في النهاية أن باء بالفشل في تحقيق أمنيته وحلمه الذي كان يحلم به، وهو بناء مجتمع مثالي في أرض الواقع.

وأهم نتائج البحث تتمثل في النقاط الآتية:

1- وجد أفلاطون في عصر يموج بالفتن والصراعات الداخلية والتمزق السياسي، والحروب الطاحنة بين المدن الإغريقية والمدن المجاورة لها، فلذلك سعى إلى وضع أصول مجتمع مثالي فاضل.

2- بدأ أفلاطون مثاليا كما شاهدنا ذلك في الجمهورية ورجع إلى الواقع في الطور الأخير من حياته كما لاحظنا ذلك في "القوانين".

3- هناك صلة وثيقة بين السياسة والأخلاق في فلسفة أفلاطون فلذلك لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، فالفضيلة هي الركيزة التي يرتكز عليها المجتمع الفاضل، فلذلك يجب على الحاكم أن يلقنها لمواطن مجتمعه المثالي.

4- إن الغاية المنشودة من وراء الاجتماع الفاضل الذي يقوم على التعاون هو بلوغ السعادة.

5- الرئيس الفاضل هو قلب الدولة في نظر أفلاطون، وعليه تتوقف إدارتها واستقرارها وسعادتها، ومن أجل ذلك اهتم أفلاطون بوظيفته الخطيرة.

6- يرى أفلاطون ضرورة أن يحكم الفلاسفة أو يتفلسف الحكام.

7- يرى أفلاطون ضرورة الاجتماع البشري، فالإنسان لا يستطيع أن يعيش بمفرده، بل لابد من أن يعيش في مجتمع يسوده التعاون، إذ أن التعاون – في نظره – مبني على الطبيعة.

8- يرى أفلاطون ما للتربية والتعليم من أثر فعال في تنشئة مجتمع فاضل وفي تنمية مواهب الأفراد وإصلاح الفاسد منها.

9- تحدث أفلاطون عن مضادات الدولة الفاضلة، وأنظمة الحكم الفاسدة، وهذا من أهم الوسائل التي تميز النموذج الفاضل للدولة المثالية.

10- يرى أفلاطون أن الجمهورية المثالية لابد وأن تقوم على النظام والترتيب بين أفرادها.

11- قسم أفلاطون جمهوريته المثالية إلى ثلاث طبقات وفق تقسيمه لقوى النفس، طبقة الحكام وتوازي القوة العاقلة، وطبقة الجنود وتوازي القوة الغضبية، وطبقة العمال وتوازي القوة الشهوانية.

هذه الطبقات الثلاث يمنع عليها أي تداخل لأن ذلك قد يؤدي بالانسجام في تنظيم الدولة في نظر أفلاطون، فالحدود بين الفلاسفة الحكام والجنود والعمال، حدود ثابتة لا يحق لأي طبقة حتى التفكير بتغير وضعها الاجتماعي، والانتقال إلى طبقة أرقى، لأن الطبيعة قد قضت بذلك في نظر أفلاطون.

12- لقد نادى أفلاطون في جمهوريته المثالية بشيوعية النساء والأطفال والأموال بين طبقة الحراس، وجعلها من أهم الأسس التي ترتكز عليها الجمهورية المثالية، لأنها في نظره تحسم النزاع والشرور بين طبقات المجتمع.

13- لا يسلم أفلاطون قيادة "جمهوريته المثالية" للفيلسوف الحاكم وإن بلغ الذروة في العلوم النظرية، ما لم يطلقه خمس عشرة سنة في مجتمعه الواسع يتمرس فيها على الوظائف الصغيرة، حتى يعود بعدها إلى الحكم وقد كسب المعرفة العملية والمران.

14- جعل أفلاطون "المرأة" في جمهوريته المثالية مساوية للرجل في سائر الحقوق والواجبات، فقد تكون المرأة فيلسوفة وحاكمة، وقد تكون جندية، وقد تكون عاملة، بحسب قدراتها التي تؤهلها لشغل وظيفتها الجديرة بها، فالمرأة في الجمهورية تتمتع بحرية مطلقة حتى ولو كانت على حساب عرضها وشرفها.

15- المجتمع الفاضل في نظر أفلاطون هو ما كان محصورا في نطاق مدينة واحدة، ويجب الا يتسع عن ذلك، بل ذهب إلى تحديد عدد الأسر في دولته المثالية بـ 5040 أسرة، فهو يرى أن الحياة السعيدة الصالحة لا يمكن أن تتحقق إلا في إطار دولة المدينة، الدولة الإغريقية.

16- إن المجتمع الفاضل الذي تصوره أفلاطون فيلسوف الإغريق لا يتوافق مع المجتمع الفاضل في نظر الإسلام، إذ أن المجتمع الفاضل في الإسلام هو المجتمع الواقعي، الذي يتحقق في ارض الواقع، المثالي في مبادئه وقيمه، وليس المجتمع الخيالي الذي تصوره أفلاطون.

المجتمع الفاضل في الإسلام هو الذي يتمسك فيه أفراده بما ورد في الكتاب والسنة النبوية المطهرة، من أوامر ونواهي، وعبادات ومعاملات وآداب.

المجتمع الفاضل في الإسلام هو الذي تسوده المبادئ السامية مثل العدل والمحبة والتعاون والسلام والمساواة واحترام كرامة الإنسان، هو المجتمع الذي يسوده الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المجتمع الفاضل في الإسلام هو الذي تسوده الفضيلة وتقبر فيه الرذيلة، ولا شك أن أم الفضائل في الإسلام هي "التقوى".

المجتمع الفاضل في الإسلام هو الذي يطبق فيه مبدأ الشورى الذي هو الركن الحصين في نظام الحكم في الإسلام فحين يتحقق مبدأ الشورى لا يستبد حاكم برأيه مهما كانت مكانة هذا الحاكم، فسيد الخلق محمد صلوات ربي وتسليماته عليه، كان كثيرا ما يستشير أصحابه – رضوان الله عليهم أجمعين- في الأمور التي ليس فيها وحي، وينزل على رأي بعضهم ما دام موافقا للصواب.

هذا هو المجتمع الفاضل في نظر الإسلام، هو المجتمع الواقعي وليس المجتمع الخيالي، الذي تصوره أفلاطون، وشتان بين هذا وذاك.

ولله الحمد من قبل ومن بعد.

الدكتور محمد المهدي

جامعة الأزهر.

قائمة المراجع والمصادر

1- القرآن الكريم جل من أنزله
2- أفلاطون من نوابغ الفكر الغربي – د/ أحمد فؤاد الأهواني – دار المعارف بمصر.
3- أفلاطون من نوابغ الفكر الغربي – أوجست دييس ت محمد إسماعيل القاهرة 1930.
4- أفلاطون في سبيل موسوعة فلسفية – د/ عبد الرحمن بدوي – النهضة المصرية 1986
5- أفلاطون، خلاصة الفكري الغربي – د/ مصطفى غالب – القاهرة 1964
6- أفلاطون والفضيلة – أنجلو شيكوني – ت ميز سفبين – دار الجيل 1986م.
7- أعلام الفلسفة وكيف تفهمهم – هنري توماس ت متري أمين – دار النهضة العربية 1964م.
8- آراء أهل المدينة الفاضلة – الفارابي – صبيح ب د.
9- إخبار العلماء بأخبار الحكماء – القفطي – السعادة 1326هـ
10- أسس الفلسفة – د/ توفيق الطويل – ط دار النهضة العربية 1976م.
11- الأدب اليوناني القديم – س. م باور، ت محمد علي زايد وأحمد سلامة – دار القومية العربية.
12- الأخلاق بين الفلسفة والإسلام ، د/ عبد المقصود عبد الغني – القاهرة 1987م.
13- الأخلاق إلى نيقوما خوس – أرسطو طاليس، ت أحمد لطفي السيد دار الكتب المصرية 1924م.
14- الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع – د/ السيد محمد بدوي دار المعارف 1980م.
15- أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية د/ حسن شحاتة سعفان- النهضة المصرية 1959م.
16- الإسلام دين الاشتراكية- نخبة من الأساتذة – الدار القومية 1960م.
17- الأدب اليوناني القديم – د/ علي عبد الواحد وافي – دار النهضة المصرية 1979م.

18- الأسرة والمجتمع- د/ علي عبد الواحد وافي – دار إحياء الكتب العربية 1948م.
19- الإسلام فطرة الله – د/ محمد البهي- الهيئة العامة لشئون المطابع 1976م.
20- الإسلام والشيوعية- نخبة من المشايخ- وزارة الأوقاف 1976م.
21- الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام – د/ عبد الرحمن بدوي- النهضة المصرية.
22- الإسلام وبناء المجتمع الفاضل – د/ يوسف عبد الهادي الشالي البحوث الإسلامية 1972م.
23- بحوث في الإسلام والاجتماع – د/ علي عبد الواحد وافي – دار النهضة 1977م.
24- بروتاجوراس لأفلاطون – ت د/ عزت قرني – القاهرة 1982م.
25- تاريخ الفلسفة – د/ محمد علي مصطفى وأحمد عبده – الرحمانية بمصر 1933م.
26- تاريخ الفلسفة اليونانية – يوسف كرم – 4 لجنة التأليف والترجمة 1958م.
27- تاريخ الفكر الفلسفي د/ محمد علي أبو ريان – 1 دار المعارف 1961م.
28- تاريخ العلم – جورج سارتون، ت لفيف من العلماء – 3 دار المعارف 1978م.
29- تطور الفكر السياسي – جورج سابين، ت جلال العروس – دار المعارف 1954م.
30- تاريخ الفلسفة الغربية – برتراندرسل، ت ذكي نجيب – لجنة التأليف والترجمة 1954م.
31- تاريخ المذاهب الفلسفية – سانتلانا- مخطوط مصور بجامعة القاهرة.
32- تلبيس إبليس – للإمام ابن الجوذي البغدادي – دار إحياء الكتب العربية 1986م.
33- تاريخ الأخلاق د/ محمد يوسف موسى – 3 دار الكتاب العربي 1953م.
34- التفكير الاجتماعي نشأته وتطوره د/ زيدان عبد الباقي – القاهرة 1972م.
35- تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية د/ مصطفى الخشاب – لجنة البيان العربي 1953م.
36- تاريخ الفلسفة السياسية د/ علاء حمروش – دار التعاون 1986م.

37- تطور النظرية التربوية د/ صالح عبد العزيز 2 دار المعارف 1964م.
38 تاريخ التربية أ/ مصطفى أمين – 1 دار المعارف 1925م.
39- تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية – أ/ عبده الشمالي – 5 دار صادر بيروت ب د.
40- الترغيب والترهيب – للإمام المنذري – دار التراث بالقاهرة ب. د.
41- تاريخ الفلسفة العربية د/ جميل صليبا – دار الكتاب اللبناني بيروت.
42- تاريخ الفكر السياسي – جان توشار وآخرين، ت على مقلد، بيروت 1983م.
43- تاريخ الفلسفة في الإسلام – دي بور، ت محمد عبد الهادي أبو ريدة- لجنة التأليف 1938م.
44- تاريخ الفلسفة العربية – حنا الفاخوري وخليل الجر – دار الجيل بيروت 1982م.
45- تطور الفكر السياسي – د/ أبو اليزيد على المتيت – الهيئة المصرية العامة 1970م.
46- جمهورية أفلاطون – ت د/ فؤاد زكريا – الهيئة المصرية العامة 1985م.
47- جمهورية أفلاطون – ت حنا خباز – 3 المطبعة المصرية 1929م.
48- جمهورية أفلاطون – ترجمة نظلة الحكيم ومحمد مظهر – دار المعارف 1963م.
49- جورجياس لأفلاطون- ت د/ محمد حسن ظاظا – الهيئة المصرية 1970م.
50- الحكمة الأفلاطونية – د/ عزت قرني – دار النهضة العربية 1394هـ.
51- الحركات الاشتراكية من الفكر السياسي – هاري، وليد يو، ت محمد ماهر- الدار المصرية 1966م.
52- الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون – د/ محمد غلاب – الدار القومية 1962م.
53- الدفاع وأفلاطون- ت ذكي نجيب محمود – لجنة التأليف 1954م.
54- دروس في تاريخ الفلسفة د/ إبراهيم مدكور ويوسف كرم- مصر 1954م.
55- الرق في الإسلام – د/ عبد الله المشد – وزارة الأوقاف 1952م.
56- السياسي لأفلاطون – تعريب أديب نصور- دار صادر بيروت، 1959م.
57- السياسة لأرسطو – ترجمة أ/ أحمد لطفي السيد – 2 الهيئة المصرية 1979م.

58- السياسة بين النظرية والتطبيق – د/ علي عبد المعطي ومحمد علي – دار المعرفة الجامعية 1984م.

59- سنن النسائي – أبو عبد الرحمن بن شعيب النسائي – الشعب.

60- سنن ابن ماجه – تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي – دار الفكر.

61- سنن أبي داود – أبو داود سليمان السجستاني – دار إحياء السنة النبوية.

62- الشعب والتاريخ – د/ نازلي إسماعيل – دار المعارف 1976م.

63- شذرات الذهب في أخبار من ذهب – ابن العماد – مكتبة القدس 1358هـ.

64- صحيح البخاري – بن إسماعيل البخاري – دار المعرفة.

65- صحيح مسلم – مسلم بن الحجاج القشيري – الشعب.

66- طبقات الأمم – القاضي صاعد الأندلس – السعادة.

67- طبقات الأطباء والحكماء – ابن جلجل – المعهد العلمي الفرنسي 1955م.

68- عالم الفلسفة – د/ أحمد فؤاد الأهواني – مكتبة النهضة المصرية.

69- عيون الأنباء في طبقات الأطباء – لابن أبي اصبيعة – 3 بيروت 1981م.

70- علم الاجتماع ومدارسه – د/ مصطفى الخشاب – الأنجلو المصرية 1984م.

71- علم الأخلاق قضايا ونصوص – د/ محمد السيد الجنليد – القاهرة 1979م.

72- فلسفة الحضارة – د/ نازلي إسماعيل – القاهرة 1983م.

73- الفكر السياسي – فؤاد محمد شبل – الهيئة المصرية 1974م.

74- الفلسفة عند اليونان – د/ أميرة حلمي مطر – دار النهضة 1968م.

75- الفلسفة الإغريقية – د/ محمد غلاب – الأنجلو المصرية 1950م.

76- فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها – د/ توفيق الطويل – 5 دار الثقافة 1985م.

77- فيدون لأفلاطون – ترجمة د/ علي سامي النشار – دار المعارف 1965م.

78- الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها – البيرريفر، ت د/ عبد الحليم محمود- دار المعارف 1958م.

79- الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية – د/ عوض الله حجازي – دار الطباعة المحمدية 1954م.
80- الفكر الأخلاقي في ضوء الإسلام – د/ نجاح الغنيمي – القاهرة 1982م.
81- الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري المسلمين – د/ نادي التكريتي – 3 بغداد 1988م.
82- في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام – د/ محمود قاسم الأنجلو 1969م.
83- في الفلسفة والأخلاق – د/ محمد كمال جعفر – دار الكتب الجامعية 1968م.
84- الفكر السياسي الغربي – جون باول ت محمد رشاد – الهيئة المصرية 1985م.
85- الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب – د/ محمد بيصار – دار الكتاب اللبناني 1973م.
86- الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده – د/ حورية مجاهد الأنجلو 1986م.
87- في فلسفة السياسة – د/ أميرة حلمي مطر – دار الثقافة للنشر 1984م.
88- فلسفة الحضارة – ألبرت شفيتسر ترجمة د/ عبد الرحمن بدوي – القاهرة 1963م.
89- الفكر اليوناني أفلاطون – د/ حسين حوب – بيروت 1980م.
90- الفلسفة اليونانية – تايلور، ت عبد المجيد عبد الرحيم – النهضة المصرية 1958م.
91- الفلسفة القديمة – د/ عبد الرحمن عميرة – القاهرة.
92- الفكر السياسي الغربي – د/ علي عبد المعطي – دار المعرفة الجامعية.
93- الفهرست – ابن النديم – دار المعرفة بيروت 1978م.
94- الفكر السياسي في الإسلام – د/ محمد جلال شرف – دار المعرفة الجامعية 1955م.
95- فلاسفة الإغريق – ريكس وورفر، ت عبد الحميد سليم – الهيئة المصرية 1985م.
96- فايد روس لأفلاطون – ترجمة أميرة حلمي – دار المعارف 1986م.
97- قصة الفلسفة اليونانية – للأستاذين/ أحمد أمين وذكي نجيب 4 لجنة التأليف 1958م.
98- القوانين لأفلاطون – ترجمة د/ محمد حسن ظاظا – الهيئة المصرية 1986م.
99- القيم الروحية في الإسلام – د/ أحمد فؤاد الأهواني – وزارة الأوقاف 1962م.
100- قصة الفلسفة – ول ديورانت ت فتح الله محمد – بيروت.

101- القرآن والمجتمع – د/ محمد البهي – دار غريب القاهرة 1976م.
102- موجز تاريخ الفلسفة اليونانية – د/ عزت قرني – القاهرة.
103- معجم أعلام الفكر الإنساني – نخبة من الأساتذة – الهيئة المصرية 1984م.
104- مشكلة الألوهية – د/ محمد غلاب – دار إحياء الكتب العربية 1951م.
105- المدارس الفلسفية – د/ أحمد فؤاد الأهواني- الدار المصرية للتأليف 1965م.
106- الموسوعة الفلسفية المختصرة – ترجمة فؤاد كامل وآخرين – الأنجلو 1963م.
107- محاضرات في الفكر الإغريقي – د/ إبراهيم محمد إبراهيم – القاهرة 1989م.
108- مدخل إلى الأخلاق – د/ محمد كمال جعفر – القاهرة 1980.
109- المذاهب الأخلاقية عرض ونقد – د/ عادل العوا – الجامعة السورية.
110- مبادئ الفلسفة والأخلاق – د/ زكريا إبراهيم – وزارة التربية والتعليم 1980م.
111- المدن الفاضلة – محمد يونس الحسيني – القاهرة، 1951م.
112- المدخل في علم السياسة – د. بطرس غالي ومحمود خيري – الأنجلو 1976م.
113- المقدمة في علم الاجتماع السياسي – د/ إسماعيل علي سعد – دار المعرفة الجامعية 1987م.
114- مشكلات فلسفية – د/ توفيق الطويل وآخرين – القاهرة، 1954م.
115- المجتمع الإسلامي مقوماته وقيمه – إبراهيم محمد عوضين – القاهرة 1963م.
116- مقومات المجتمع المسلم – د/ فاروق أحمد دسوقي – دار الدعوة 1983م.
117- المعجم الفلسفي – مراد وهبة – دار الثقافة 1976م.
118- المدخل لقرآة أفلاطون – إلكسندر كوراية، ت عبد المجيد أبو النجا – القاهرة.
119- مقالات في الإسلام والشيوعية – د/ عبد الحليم محمود – دار المعارف 1983م.
120- المذاهب الاشتراكية – د/ أحمد جامع – 2 دار المعارف 1969م.
121- الموسوعة السياسية – د/ عبد الوهاب الكيلاني – بيروت، 1974م.
122- مروج الذهب – المسعودي – الهيئة المصرية ، 1346هـ.
123- معجم البلدان – ياقوت الحموي – لايبزيغ 1968م.

124- مفتاح السعادة – طاش كبرى زاده – الهند.
125- من أفلاطون إلى ابن سينا – د/ جميل صليبا – بيروت 1983م.
126- ما وراء الطبيعة والسياسة – روجيه أرنا لدين، ت أكرم فاضل – بغداد 1975م.
127- مينون لأفلاطون – ترجمة د/ عزت قرني – القاهرة 1982م.
128- مسند الإمام أحمد – أحمد بن حنبل – المكتب الإسلامي بالقاهرة.
129- النظريات السياسية عند اليونان – أرفست باركر، لويس إسكندر القاهرة 1966م.
130- نظام الحكم في الإسلام – د/ محمد يوسف موسى – دار الفكر العربي 1963م.
131- نماذج من الفلسفة السياسية – د/ محمد فتحي الشنيطي – القاهرة 1961م.
132- وصية أفلاطون في تأديب الأحداث – ترجمة إسحق بن حنين، بيروت 1911م.
133- وفيات الأعيان – ابن خلكان – ببيروت 1978م.

كتب للمؤلف

1- الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ط: الصفا والمروة.
2- ابن رشد وفلسفته الإلهية، ط: الصفا والمروة 1997م.
3- القول السديد في أهم قضايا علم التوحيد، ط: الصفا والمروة.
4- الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبرقلوس، ط: الصفا والمروة.
5- الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون وموقف الإسلام منها.
6- المدينة الفاضلة في فلسفة الفارابي وموقف الإسلام منها.
7- التيارات الفكرية المعاصرة وخطرها على الإسلام، ط: الصفا والمروة.
8- الأخلاق الإسلامية وأثرها على الفرد والمجتمع، ط: الصفا والمروة.
9- قضية الإمامة نشأتها وتطورها بين الفرق الإسلامية، ط: مجدولاي.
10- الإباضية نشأتها وعقائدها، ط: المطبعة العربية الحديثة، 1999م.
11- الإسلام في مواجهة الغزو والفكري الاستشراقي والتبيشيري.
12- المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ط: المطبعة العربية الحديثة.
13- القول المبين في أهم قضايا علم أصول الدين، ط: المطبعة العربية الحديثة.
14- العقيدة وأثرها في سلوك الإنسان، ط: المطبعة العربية الحديثة.
15- المنهاج القويم في منطق العلم الحديث ومناهج البحث.
16- لمحات من الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ط: المطبعة العربية الحديثة.
17- ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت، ط: المطبعة العربية الحديثة.
18- إخوان الصفا وفلسفتهم الدينية، ط: المطبعة العربية الحديثة.
19- التصوف الإسلامي بين الاعتدال والتطرف. ط: المطبعة العربية الحديثة.
20- الروح بين الإيمان والإلحاد المعاصر، ط: المطبعة العربية.
21- عقيدة المؤمن في النبوات والسمعيات، ط: المطبعة العربية.
22- المنهج السليم في توضيح مفاهيم المنطق الأرسطي القديم التصورات والتصديقات.

23- الإسلام في مواجهة الاتجاهات الفكرية المعاصرة.

24- ابن رشد وقضية التأويل، مقال منشور في حولية كلية الدراسات الإسلامية بسوهاج 2004م.

25- الجانب الأخلاقي في فلسفة الفارابي عرض ونقد، مقال منشور في حولية كلية الدراسات الإسلامية بسوهاج 2005م.

26- تأملات في الفلسفة العامة والأخلاق. ط: مطبعة دار السلام.

27- موقف المستشرقين من التفكير الفلسفي في الإسلام، مقال منشور في حولية كلية الدراسات بسوهاج 2006م.

28- وقفات حول أهم الأديان الوضعية القديمة، ط: دار السلام الحديثة.

29- بهجة المجالسة حول اداب البحث والمناظرة.

30- الفلسفة الغربية القديمة عرض ونقد.

والله المستعان،،،

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم